35e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 6 — 6 FÉVRIER 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. / 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Durant un séjour que je fis à l'Etranger pendant les dernières vacances, j'ai rencontré un confrère qui, parlant du modernisme, me déclara que ce n'était pas une doctrine aussi nouvelle qu'on le croyait communément, et qu'il se faisait fort de retrouver le modernisme tout entier dans la doctrine des Nominalistes du moyen âge et dans celle de Luther et des premiers protestants... Mais alors, comment expliquer que personne n'ait dénoncé ce modernisme au moyen âge et au XVIe siècle ? Et comment justifier le nom de « Modernisme » que le pape Pie X a donné à une doctrine si peu moderne ?

R. — Comme en toutes les affirmations paradoxales, il y a, dans l'opinion de votre interlocuteur, du vrai et du faux. Pour nous en rendre compte, nous allons esquisser à larges traits une comparaison entre ces trois erreurs : le nominalisme, le protestantisme et le modernisme.

Cette comparaison ne portera que sur les points essentiels. Il serait facile d'opérer, entre trois systèmes aussi vastes et aussi fouillés, des rapprochements de détails, par exemple : tous trois procèdent de l'orgueil intellectuel, tous trois ont été l'objet des condamnations de l'Eglise, tous trois ont séduit un certain nombre de catholiques, etc. Mais de telles ressemblances ne prouvent rien : car on pourrait de même relever, dans chacun de ces systèmes, un certain nombre de propositions identiques à celles que l'Eglise enseigne ou approuve [1], et néanmoins cela ne permettrait à personne de prétendre qu'entre le modernisme, par exemple, et le catholicisme il n'y a pas de différence.

Laissant donc de côté les ressemblances superficielles et purement adventices, nous allons chercher à découvrir et à dégager les principes essentiels de chacune de ces erreurs, et nous les comparerons. Le travail est beaucoup plus considérable qu'il ne paraît au premier abord. C'est même une œuvre encyclopédique. Il faudrait, pour la mener à bien, posséder une connaissance approfondie et détaillée de toute la philosophie du moyen âge, avoir pénétré et critiqué les systèmes touffus et les analyses subtiles qu'a multipliés la philosophie moderne, bien connaître les positions prises par l'Eglise et ses théologiens en face des erreurs qu'ils combattent depuis cinq siècles, enfin réaliser la synthèse de tout ce savoir, et marquer avec sûreté la filiation des doctrines, leur influence réciproque, leurs développements parallèles, et leurs rencontres successives. Ce travail, qui serait cependant bien utile, n'est pas encore fait, et certes, nous ne prétendons point l'accomplir dans les quelques pages qui suivent ; mais si elles peuvent rendre service à notre correspondant et à nos lecteurs, si surtout elles suggéraient à quelques savants catholiques la pensée de reprendre la question pour y mieux répondre [1], notre travail recevrait toute la récompense que nous désirons ici-bas.

* * *

Comme l'Encyclique *Pascendi* l'a bien marqué, le modernisme tout entier peut se ramener à deux thèses génératrices, qui, une fois admises l'une et l'autre, commandent tout le développement du système, sinon jusque dans ses derniers détails, du moins dans toutes ses ramifications de quelque importance : j'ai nommé l'*agnosticisme* et l'*immanentisme*.

La première erreur dénie à la raison le pouvoir de connaître autre chose que le monde phénoménal : Dieu recule ainsi et s'évanouit dans la pénombre de l' « Inconnaissable. » — Mais quand on s'est débarrassé de Dieu en déclarant qu'il

[1] En ce qui concerne le modernisme et le catholicisme, quelques rapprochements de ce genre ont été faits par le P. Hedde, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, dans son intéressante *Leçon d'ouverture pour l'année scolaire 1912-1913*, publiée dans la *Revue Thomiste* (nov. 1912), tirée à part chez Gabalda, et intitulée : *Nécessité actuelle des études supérieures en théologie*.

[1] C'est ce que fait, en ce moment même, M. de Grandmaison dans une série de Conférences à l'Institut catholique de Paris. Nous sommes heureux de constater, d'après les comptes rendus des journaux, que les idées maîtresses de notre article coïncident avec celles de l'éminent conférencier.

n'est pas « objet de science, » on n'a pas pour autant supprimé l'idée de Dieu que possède tout homme jouissant de sa raison, ni les sentiments religieux dont cette idée est la source et la règle, ni les religions socialement constituées avec leurs dogmes, leurs préceptes et leurs rites. Ce sont là des faits, ou, pour prendre le langage des modernistes, des « phénomènes, » qui demeurent, qui s'imposent, et qu'il faut bien expliquer. C'est ici qu'apparaît l'immanentisme, qui permet d'expliquer sans Dieu les phénomènes religieux, en les faisant dériver non pas d'une cause extrinsèque au sujet (extrinsécisme), mais de l'activité vitale et *immanente* du sujet lui-même, en d'autres termes, de son « expérience religieuse. »

Or le nominalisme avait préludé à la première de ces deux erreurs fondamentales du modernisme ; et le protestantisme avait posé les thèses essentielles de toutes deux [1].

§ Ier. — *Nominalisme*

Cherchons d'abord à déterminer d'une façon aussi précise que possible le sens philosophique de cette doctrine.

D'après la doctrine scolastique, familière à la plupart de nos lecteurs, les idées générales que nous avons n'existent formellement que dans notre intelligence, mais elles reposent sur une similitude réelle existant entre les choses mêmes, qui permet d'englober celles-ci sous une même dénomination. C'est parce que Pierre, Paul, Jacques, etc., ont des natures réellement semblables, c'est parce qu'il y a entre eux une similitude vraie et objective, constatée par mon esprit, mais non créée par lui, que je les réunis légitimement sous le même concept et que je donne à chacun d'eux le même nom d'*homme*. L'essence du nominalisme consiste à nier cette similitude objective qui existe entre les choses, à affirmer en conséquence que l'idée universelle est un produit de la seule intelligence et que le nom commun n'est qu'une simple étiquette fabriquée par l'esprit et appliquée par lui à des choses disparates qu'il a besoin de classer. Pour le nominaliste, l'idée générale n'est donc rien en dehors de l'esprit qui la forme ; elle n'est rien non plus sans le mot qui l'exprime, elle se réduit à un *nom* : de là cette appellation de *nominalisme*.

Quand le nominaliste a nié de la sorte la réalité des relations de ressemblance, il en vient, par une conséquence fatale, à nier l'objectivité de toutes les autres relations, et en particulier de l'*action* et de la *passion*, c'est-à-dire de la *causalité*. Et de même que l'idée générale n'est rien en dehors de l'esprit qui la conçoit, de même le principe de causalité n'est pas autre chose qu'un rapprochement fait par l'intelligence seule. Ainsi le nominalisme, en ce qu'il a d'essentiel, n'est que la négation de l'objectivité des relations : « *Duo alba esse similia est me percipere duo alba*, » a écrit le nominaliste Biel, disciple d'Occam ; et encore : « *Relationes important conceptum mentis quo intellectus formaliter refert rem unam ad alteram... Et* ILLE CONCEPTUS *quo res cognoscuntur ab intellectu tales* DICITUR RELATIO [1] ; » et encore : « *Similitudo Socratis et Platonis in albedine* NIHIL ALIUD EST *quam Socrates et Plato* [2]. »

Guillaume d'Occam a-t-il poussé son nominalisme jusqu'à ces thèses extrêmes ? M. de Wulf ne le pense pas ; il soutient que le nominalisme proprement dit est une doctrine inconnue du moyen âge, et propose de rendre au système d'Occam le nom de *Terminisme* sous lequel on le désignait autrefois [3]. Par contre, Ueberweg [4] maintient contre Occam l'accusation de nominalisme, malgré l'argumentation de M. de Wulf. Il faut à tout le moins reconnaître, avec Gonzalez [5] et Sortais [6], que certaines expressions d'Occam sont équivoques. Il faut même avouer que la cause d'Occam serait bien difficile à défendre, s'il était sûr qu'il a écrit la proposition suivante, condam-

[1] Nous croyons être agréable à nos lecteurs en indiquant ici brièvement la suite des idées que nous allons développer :

§ Ier. NOMINALISME. — Son essence : elle consiste dans la négation de la réalité objective des relations, et spécialement de la causalité. — Doctrine d'Occam et de ses disciples sur ce point. — Le Nominalisme conduit à l'agnosticisme, car pour un occamiste, ni le jugement, ni la science des créatures n'ont de valeur objective, et le principe de causalité est purement subjectif. — Système de Nicolas d'Autrecourt. — Il pose le problème de la causalité dans les mêmes termes que Kant, et veut, comme Descartes et beaucoup de modernes, réduire toute certitude au type mathématique. — Jugement de S. Thomas sur l'insuffisance de la méthode mathématique. — Pourquoi les Nominalistes y trouvent un point d'appui. — Leur exclusivisme à l'égard des autres méthodes de raisonnement est illégitime et gratuit, — ce qui entraîne la fausseté de leurs conclusions agnostiques.

§ II. PROTESTANTISME. — I. *Protestantisme et agnosticisme.* — La doctrine de Luther et des protestants sur la corruption de la raison par suite du péché originel incline la pensée protestante vers les philosophies négatives. — Luther impose de plus à ses disciples les thèses nominalistes dans sa doctrine de la justification. — Doctrine des Nominalistes sur ce point. En quoi Luther s'en inspire et la dépasse ; il aboutit de nouveau par ce biais à la négation de la raison. — Conséquences de cette introduction du nominalisme dans la doctrine protestante en théologie — et en philosophie. — Le criticisme. — Ses origines protestantes et nominalistes ; comment le protestantisme lui a préparé le terrain et assuré le succès. — Pourquoi le catholicisme lui est resté longtemps fermé. — Invasion récente du criticisme dans les pays catholiques : le modernisme. — Triomphe assuré de l'Eglise sur l'agnosticisme moderniste ; conditions de ce succès.

II. *Protestantisme et immanentisme.* — Différence des motifs sur lesquels catholiques et protestants basent la certitude de la justification personnelle. — L'expérience religieuse du protestant équivaut à une autosuggestion sentimentale. — Influence de cette théorie sur le développement de la philosophie et sur l'apparition du modernisme.

CONCLUSION. — Le modernisme, issu du criticisme et du sentimentalisme protestant d'origine nominaliste, reste une erreur moderne.

[1] In I, dist. 30, q. 1, art. 3.
[2] *Ibid.*, art 2.
[3] *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, 1912, p. 521.
[4] *Grundriss der Gesch. der Philos.*, IIer Teil, édit. Heinze, Berlin 1905, p. 342.
[5] *Hist. de la philos.*, t. II, § 76, p. 395.
[6] *Hist. de la philos. anc.*, Paris 1912, p. 259.

née sous son nom en 1651 par le Général des Jésuites : « *Relatio similitudinis, paternitatis, etc., non est formaliter in rebus aut in suo fundamento, sed est aliquid rationis aut* MERA INTELLECTUS COMPARATIO [1]. »

Quoi qu'il en soit de la pensée précise d'Occam sur la question de la valeur objective de nos idées générales, il est sûr du moins qu'en théodicée il aboutit aux mêmes résultats qu'un nominaliste pur : pour lui, « l'existence de Dieu, son unité, son infinitude, sont indémontrables et doivent emprunter à la révélation toute leur certitude ; » c'est M. de Wulf lui-même qui résume ainsi la théodicée fondamentale d'Occam [2]. C'est qu'entre le nominalisme proprement dit et l'agnosticisme il y a un lien si étroit qu'*un nominaliste en philosophie est nécessairement un agnostique en théodicée*. Nous allons le montrer avant de poursuivre notre enquête historique.

Quiconque se met dans l'hypothèse fondamentale du nominalisme en déclarant que les relations n'ont aucune réalité en dehors de l'esprit, s'interdit par le fait même de prononcer aucun jugement nécessaire valable pour l'ordre objectif. Car tout jugement affirme l'existence d'une *relation*, d'identité ou d'appartenance, entre deux choses : ainsi quand je dis : « Dieu est saint, » j'affirme qu'entre Dieu et la sainteté il y a une relation réelle, et que la sainteté appartient à Dieu. Or, pour le nominaliste il n'y a pas de relation réelle entre les choses, il n'y a que des rapports entre nos idées : le jugement, qui affirme une relation, ne peut donc signifier autre chose qu'un rapport posé par l'esprit [3], non pas entre les choses elles-mêmes, mais entre deux idées, ou les deux mots par lesquels elles s'expriment.

Les vrais nominalistes ne reculent pas devant les conséquences les plus extrêmes du système : pour eux, les sciences humaines, qui s'expriment dans des jugements, n'ont pas pour objet les choses elles-mêmes, mais seulement les idées et les mots : *scientia non est de rebus, sed de terminis*. Telle est la conclusion à laquelle parvenaient déjà les disciples d'Occam avant même la mort du maître († 1347 environ). Le Chartulaire de l'Université de Paris, édité par Denifle [4], nous apprend qu'en 1340 on faisait aux maîtres de cette Université la prohibition suivante : « *Quod nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quæ non sunt signa, id est, quæ non sunt termini vel orationes.* » Et de nos jours M. Bergson, nominaliste inconscient sans doute, mais relié par sa formation philosophique au nominalisme du moyen âge (nous le montrerons dans la suite), écrit les lignes suivantes, dont la ressemblance même verbale avec les formules de Biel citées plus haut et avec celles des occamistes de 1340 ne manque pas d'intérêt : « *La science* moderne roule sur des lois, c'est-à-dire sur des relations. Or une relation est une liaison établie *par un esprit* entre deux ou plusieurs *termes*. *Un rapport n'est rien en dehors de l'intelligence qui rapporte* [1]. » Mais si notre science ne porte que sur des idées et sur des mots, il est clair que nous ne pouvons définir les choses et leurs rapports que par les attitudes d'esprit ou de volonté que nous prenons à leur égard ; c'est ce que signifie la formule de Biel, déjà citée : « *Duo alba esse similia* EST ME PERCIPERE *duo alba ;* » c'est ce que proclament aujourd'hui M. Le Roy [2] et les Pragmatistes de toutes nuances.

Toutes ces réflexions ne nous détournent pas de notre but. Nous voulons montrer que le nominalisme philosophique conduit nécessairement à l'agnosticisme en théodicée. Or le nominalisme prétend que notre science se borne à nos idées, à nos mots, à nos attitudes subjectives, et qu'elle n'atteint pas les choses elles-mêmes. Mais cela, c'est ruiner par la base la preuve de l'existence de Dieu. Nous ne connaissons Dieu, en effet, que par le moyen des créatures. Mais si les créatures elles-mêmes ne nous sont point connues, comment pourrions nous chercher à connaître leur Cause ? Nous serons peut-être capables de recevoir la Révélation, comme l'enseigne Occam, et de retrouver Dieu dans un acte de foi ; mais notre raison est condamnée à l'impuissance ; lui poser le problème de Dieu est un non-sens : et si elle peut recevoir par voie d'autorité une théologie, elle demeure à jamais incapable de fonder une théodicée. Déjà le nominalisme, comme tant d'autres systèmes devaient plus tard le faire, n'échappe à l'athéisme ou à l'agnosticisme absolu qu'en adoptant le cercle vicieux du fidéisme.

Mais les occamistes aboutissent encore à l'agnosticisme par un autre moyen, plus direct, et plus radical. Nous l'avons vu, en effet : parmi les relations auxquelles ils dénient toute valeur objective se trouve la causalité ; or sans le principe de causalité, on peut postuler, c'est-à-dire affirmer parce qu'on en a besoin, ou parce qu'on la désire, l'existence de Dieu, on ne peut plus la démontrer. La théodicée devient un beau poème métaphysique ou une noble rêverie sentimentale ; mais ni sa valeur esthétique ou morale, ni même son utilité pratique ne saurait pallier son manque radical de certitude : c'est une envolée de l'âme, non une science.

Tel fut le résultat auquel parvint, du vivant

[1] Citée par Chossat, *Dict. apologétique*, v° *Agnosticisme*, t. I, col 54.
[2] *Op. cit.*, p. 516.
[3] Cf. Brunschwig, *La modalité du jugement*, p. 53 ss.
[4] Paris, 1891, t. II, p. 506.

[1] *L'Evolution créatrice*, Paris 1908, p. 385. — C'est nous qui soulignons.
Il serait aisé de montrer que quelques-unes des théories les plus retentissantes de M. H. Poincaré ne sont, elles aussi, que des conséquences d'un nominalisme qui s'ignore.
[2] *Dogme et critique*, passim ; par ex., p. 147 : « Les mots *personnalité divine* caractérisent *une certaine manière de considérer Dieu*, un certain groupe d'*attitudes* et de *démarches* relatives à lui. Ce qui se conserve dans le passage analogique de l'homme à Dieu, c'est le *rapport pratique* par lequel nous nous unissons à l'objet, c'est *le groupe des attitudes et des démarches* que connote le terme personnalité. » (C'est nous qui soulignons).

même d'Occam, son disciple Nicolas d'Autrecourt. Les idées de celui-ci méritent de fixer un instant notre attention : les modernes saluent volontiers comme un précurseur ce scolastique assez obscur, condamné en 1346 par le légat du pape Clément VI [1]. Et il mérite bien cet hommage, car il prélude au criticisme de Locke, de Hume et de Kant par la critique spéciale qu'il fait du principe de causalité, et fait appel pour cela à un postulat d'apparence scientifique qui, repris par Descartes et incorporé par lui à la philosophie moderne, détermine le point de départ et commande tout le développement de bien des systèmes, même contemporains.

Selon Nicolas d'Autrecourt, le principe d'identité est le seul principe évident par lui-même ; il est le premier principe, dont dépendent tous les autres : « *Hoc est primum principium et non aliud : si aliquid est, aliquid est* [2]. » Aussi il n'y a de vérité certaine que celle qui peut se ramener en dernière analyse au principe d'identité : « *Excepta certitudine fidei, non* [*est*] *alia certitudo nisi certitudo primi principii, vel quæ in primum principium potest resolvi* [3]. »

Ces deux premières propositions de Nicolas d'Autrecourt sont susceptibles d'un sens vrai, et elles ne sont condamnées que dans le sens où les utilisait leur auteur. Or il nous est très facile de voir ce qui se cachait sous ces formules anodines, par la manière dont Nicolas s'en sert pour battre en brèche le principe de causalité. Qu'est-ce en effet que le principe de causalité ? C'est un principe par lequel, de la connaissance que nous avons d'une chose, nous concluons à l'existence d'une autre chose. Or avons-nous le droit, se demande Nicolas d'Autrecourt, de tirer une telle conclusion ? Remarquons en passant que Kant, dans son *Essai sur l'introduction en philosophie du Concept des quantités négatives*, pose la question de la causalité dans les mêmes termes que Nicolas d'Autrecourt : « Pourquoi pensé je, dit Kant, de ce qu'une chose existe, qu'une autre chose existe ? [4] » Et Nicolas d'Autrecourt, tout comme Kant et bien avant lui, répondait : « *Ex eo quod una res est cognita, non potest evidenter, evidentia reductibili in certitudinem primi principii, inferri quod alia res sit* [5]. »

Remarquons bien pourquoi le principe de causalité est sans valeur aux yeux de Nicolas d'Autrecourt : c'est parce qu'il n'est pas réductible au principe premier, au principe d'identité. En effet, explique-t-il, le principe de causalité passe de la connaissance d'une chose à celle d'une autre chose ; mais cette dernière, *autre* par définition, ne peut pas *s'identifier* avec la première, ce qui serait cependant nécessaire pour ramener le principe de causalité à celui d'identité. Donc le principe de causalité est faux : « *Non potest evidenter, evidentia prædicta, ex una re inferri vel concludi alia res* [1] » ; car toute certitude légitime doit pouvoir se ramener par l'analyse à celle du principe premier (cf. Prop. 2 que nous venons de citer).

Ainsi, pour Nicolas d'Autrecourt, il n'y a de raisonnement valable que celui qui va *du même au même*, de l'égalité à l'égalité, de l'équivalent à l'équivalent. C'est condamner d'avance toutes les propositions attributives (que Kant nommera « les jugements synthétiques »), dans lesquelles par le moyen du verbe *être* on surajoute au concept du sujet une qualité nouvelle exprimée dans l'attribut (ex. : Cet homme est coupable), et n'admettre comme susceptibles de certitude que les propositions où le verbe *être* exprime l'équivalence du sujet et de l'attribut ; or, ainsi que l'a bien remarqué Nicolas d'Autrecourt [2], seules les propositions de l'ordre mathématique réalisent cette condition. *Il n'y aura donc de vraie certitude*, réductible au principe d'identité dans le sens où l'a entendu Nicolas d'Autrecourt, *que pour les propositions ou les raisonnements du type mathématique ou algébrique*. Tel fut le principe critériologique qui permit à Nicolas d'Autrecourt d'exorciser la causalité.

Ouvrons maintenant le *Discours de la méthode* de Descartes ; nous y lisons (Ire part., § 10) : « Je me plaisais surtout aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons : mais je ne remarquais pas encore leur véritable usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. » Et voilà pourquoi il va se mettre, lui, à construire une philosophie par la méthode géométrique (*Ibid.*, 2e part., § 11) : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, *dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations*, m'avaient donné occasion de m'imaginer que *toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent de même façon*, et que pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » Cette même méthode fut suivie par toute l'école cartésienne, reprise et systématisée à outrance par Spinosa, comme le prouve le titre seul de ses principaux ouvrages : « *R. Descartes principiorum philosophiæ Pars I et II more geometrico demonstratæ* » et encore : « *Ethica more*

[1] Cf. ses propositions principales dans Denzinger-Bannwart, nos 553-570, et dans De Wulf, *op. cit.*, p. 548-551.
[2] Prop. 53 (Denzinger, n. 570).
[3] Prop. 11 (Denz., no 558).
[4] Cf., pour ce rapprochement verbal entre Nicolas d'Autrecourt et Kant, Chossat, art. *Dieu* du *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 769. Entre les positions de Nicolas d'Autrecourt et celles de Kant il y a plus qu'une simple coïncidence verbale, comme nous le verrons par la suite.
[5] Prop. 5, citée dans De Wulf, p. 549, note 1.

[1] Prop. 2 (Denz., no 554).
[2] Cf. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt*, Munster, 1908 (dans les *Beiträge* de Baeumker, t. VI), p. 8-9.

geometrico demonstrata. » — Après Spinosa, ce postulat critériologique est sous-jacent à tous les grands systèmes philosophiques, notamment au kantisme [1], au positivisme français, à l'empirisme de Stuart Mill, à l'évolutionnisme de Spencer, dans leur partie négative, et à ce qu'on a appelé récemment chez nous le *scientisme*. Ces idées sont malheureusement passées dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains ; ils voudraient que la démonstration de l'existence de Dieu pût se présenter avec le même genre d'évidence que $2+2=4$, et ne recevant pas cette satisfaction, ils en prennent prétexte pour demeurer dans l'athéisme ou pour déclarer que Dieu n'est pas objet de science, mais de croyance. Cette prétention moderne, avouée ou non, de n'admettre aucun autre procédé démonstratif que celui des mathématiques, peut se réclamer d'ancêtres illustres, notamment de Pythagore et un peu de Platon [2].

Elle était connue de S. Thomas, qui la jugeait sévèrement : « *Quidam non percipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem contingit propter consuetudinem his qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturæ, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem, illis scilicet qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum* [3]. » Nous allons examiner la valeur de ce « mathématisme, » en nous attachant pour cela, afin de ne pas sortir de notre sujet, au nominalisme de Nicolas d'Autrecourt.

Depuis longtemps, la nature spéciale de l'objet des sciences mathématiques a sollicité l'attention des philosophes. Ils ont remarqué que ces sciences portaient sur les objets en tant que ceux-ci sont dans le temps et dans l'espace. Or tout le monde, même S. Thomas (v. g. In Physic. IV, lect. XXIII), admet que l'activité de l'esprit entre pour une part considérable dans la constitution de ces deux notions : *Anima complet tempus*, avait dit Aristote. De plus, les sciences mathématiques portent non pas sur les objets concrets et complets, mais uniquement sur des quantités, des grandeurs, des nombres ; et encore l'abstraction mathématique ne considère la quantité qu'en tant que celle-ci est susceptible d'être mesurée ou comptée : *mesurée*, c'est-à-dire rapportée par un esprit à une grandeur choisie et déterminée par lui (tel le mètre, mesure de la ligne ; le degré, mesure de l'angle) ; *comptée*, c'est-à-dire additionnée par un esprit qui groupe sous un nombre déterminé des êtres qui sont des unités concrètes, ou qui sont considérés par l'esprit comme tels : ainsi un bataillon aussi bien qu'un soldat peut servir de point de départ au dénombrement d'une armée [1]. Les relations mathématiques sont ainsi des relations *établies par l'esprit* entre des grandeurs spatiales ou temporelles abstraites et perfectionnées [2] par lui, et dont l'une est déterminée par lui arbitrairement et *a priori*. C'est pourquoi les sciences mathématiques ne peuvent partir que de *définitions* exprimant une relation qui n'existe formellement que dans l'esprit. Et comme toute bonne définition affirme l'identité ou l'équivalence du sujet et de l'attribut, la démonstration mathématique, qui se ramène en dernière analyse aux définitions primordiales, ne pourra procéder que par équivalences ou égalités, par *équations*.

Ainsi nous découvrons une science dans laquelle se vérifient tant bien que mal [3] les postulats essentiels du Nominalisme : subjectivité des relations, réduction de toute certitude au principe d'identité, de toute démonstration à une égalité ou une équivalence, et Nicolas d'Autrecourt avait raison de demander aux mathématiques leur appui pour son système.

Mais les mathématiques sont-elles tout le savoir

[1] On sait l'importance qu'a dans le système de Kant la théorie de l'idéalité de l'espace et du temps. Or cette théorie est prouvée principalement par un appel aux sciences mathématiques. Cf. *Crit. de la raison pure*, éd. Rosenkranz, p. 31-54, ou encore Wéber, *Histoire de la philosophie européenne*, p. 449. — Du reste, Kant a écrit : « Chaque branche des sciences physiques ne contient de science proprement dite que ce qui s'y trouve de mathématique. » *(Fondements métaphysiques de la science de la nature*, Préface).

[2] Cf. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, t. II, p. 504-506, et 681, trad. Reymond.

[3] In lib. II Metaph., lect. V, cité par Mgr Blanc, *Manuale philos. scholast.*, t. I, n. 376.

[1] L'exemple est de Rabier, *Logique*, p. 264.

[2] Les philosophes empiristes voient dans les notions mathématiques de simples résidus de l'expérience : tels Hume, Spencer, Mill, et chez nous Comte et Littré. Comte écrivait *(Cours de phil. positive*, XV[e] leçon) : « La géométrie et la mécanique doivent être envisagées comme de véritables sciences naturelles, fondées sur l'observation, quoique par l'extrême simplicité de leurs phénomènes elles comportent un degré infiniment plus parfait de systématisation qui a pu faire méconnaître quelquefois *le caractère expérimental de leurs premiers principes.* » Il y a là une remarquable revanche du bon sens contre le système positiviste : Comte nie l'objectivité des relations les plus réelles qui fondent la métaphysique, de la causalité notamment, et il est obligé pour conserver quelque valeur à la science d'affirmer l'objectivité d'une relation où il entre le moins de réalité, la relation mathématique. La philosophie traditionnelle se garde de tomber dans un pareil réalisme : elle enseigne que ni les nombres, ni les figures géométriques parfaites ne sont données dans l'expérience, mais construites par l'esprit avec des éléments empruntés par lui à l'expérience et travaillés par lui. (Cf. par ex. Sortais, *Précis de philosophie scientif.*, Paris, 1904, p. 63-67). — Ces remarques sont d'ailleurs fort anciennes ; c'est ainsi qu'au hasard de la lecture je relève dans Théodoret *(Græcarum affectionum curatio*, Sermo I, dans Migne, P. G., t. 83, col. 815) les réflexions suivantes : « *Geometræ fides habenda est, dicenti punctum quoddam esse cujus pars sit nulla* (παντάπασιν ἀμερὲς), *darique longitudinem quæ omni careat latitudine. Hoc autem nullus unquam sermone aliquo demonstrabit sic esse : nam si latitudine privaveris longitudinem, utique cum latitudine simul tolletur ex oculis longitudo ; sed ita tamen intelligi jubet geometra.* »

[3] Je dis *tant bien que mal*, car tout n'est pas subjectif dans l'objet des sciences mathématiques ou dans les notions d'espace et de temps. Quand il s'agit de déterminer le degré d'objectivité que comportent ces sciences, ni les savants, ni les philosophes ne sont d'accord. On peut consulter, en sens contraire, d'une part H. Poincaré, *La valeur de la science*, et *La Science et l'hypothèse* (Paris, Flammarion) ; d'autre part E. de Cyon, *Dieu et science* (Paris, Alcan). — Sur la méthode mathématique en général, Sortais, *Précis de phil. scientif.*, p. 103-118, et la bibliographie de la page 118.

humain ? Il le faudrait, pour justifier la prétention de faire passer toutes nos connaissances par le crible de la méthode mathématique ; or il n'en est rien. A côté de la quantité dont s'occupent les mathématiques (et encore seulement à un certain point de vue), il y a la qualité, il y a l'action, il y a la substance. Que ces autres catégories soient irréductibles à la quantité, c'est ce qu'a victorieusement démontré Aristote, et après lui toute la philosophie traditionnelle, et Kant lui-même, pour qui, toute réduction faite, il reste du moins quatre groupes de catégories (quantité, qualité, relation, et modalité [1]) ; c'est ce que démontre aussi notre expérience quotidienne, par exemple la difficulté que nous avons à exprimer par un chiffre (quantité) la valeur qualitative d'un devoir d'élève ou la valeur esthétique d'une œuvre d'art. Si l'abstraction mathématique *ignore* légitimement la substance, la qualité, la causalité, elle ne les *supprime* pas. Dès lors, quand le nominaliste demande et exige que toute démonstration soit mathématique, quand il étend à toutes les relations ce qui est vrai des seules relations mathématiques, il formule des exigences et des postulats arbitraires qui ne sont ni démontrés, ni démontrables. *Jamais aucun nominaliste n'a démontré autrement que par un appel aux mathématiques, la subjectivité de toutes les relations.* Kant lui-même, qui a fort bien senti le caractère « *hypothétique* » de sa théorie de la subjectivité de toutes les relations exprimées dans les jugements synthétiques *a priori*, et qui a promis, dans la préface à la première édition de la *Critique de la Raison pure*, de donner un jour la démonstration de ce postulat fondamental à son système [2], « n'a jamais tenu parole, » remarque Höffding, non sans quelque mélancolie [3].

Le système nominaliste repose donc, jusqu'à nouvel ordre, sur une série d'hypothèses gratuites, et se trouve en contradiction flagrante avec les affirmations du bon sens, des plus grands philosophes, et des Nominalistes eux-mêmes, sur l'irréductibilité des autres catégories à la catégorie de la quantité [4].

[1] Cf. *Kant*, par Th. Ruyssen, p. 92 ; Paris 1905.

[2] Ce postulat est tellement à la racine de tout le système, que celui-ci s'écroule tout entier, de l'aveu même de son auteur, s'il est miné sur ce point : « Ce qui pourrait arriver de plus fâcheux à ces recherches, c'est que quelqu'un fît cette découverte inattendue qu'il n'y a nulle part de connaissance *à priori* » (c'est-à-dire que la relation exprimée dans un jugement synthétique, n'est pas faite à priori par l'esprit, mais se trouve réalisée dans les choses) « et qu'il n'en peut y avoir. Mais il n'y a de ce côté nul danger. » — Cette découverte, dit-il encore, « mettrait fin à toute ma critique, et m'obligerait à retourner à l'ancienne méthode. » (*Critique de la raison pratique*, p. 16 ; *Crit. de la raison pure*, 2e édit., p. 334. — J'emprunte ces deux citations à l'excellent article de M. Valensin, *Criticisme*, dans le *Dict. apol.* de d'Alès, t. I, col. 750).

[3] *Op. cit.*, t. II, p. 50.

[4] Cf. pour l'irréductibilité de la cause efficiente et de la cause finale à la quantité, S. Thomas, Ia P., q. 44, art. 1, ad 3, et le commentaire du P. Pègues, t. III, p. 99. — Cette irréductibilité a été constatée par les scolastiques à propos d'un problème de logique formelle. Une des règles aristotéliciennes du syllogisme porte : *Ab opposito antecedentis non valet ad oppositum consequentis*. Prenons comme exemple la proposition : *Pierre est un homme*. Vous constatez l'opposition entre le premier terme (l'antécédent) Pierre, et l'idée de *voleur*, et vous dites : *Pierre n'est pas un voleur*. Vous n'avez pas le droit d'en conclure à l'opposition entre le 3e terme et le conséquent, et de dire : *Un voleur n'est pas un homme*. — Or Euclide, au Ve livre de sa *Géométrie*, définitions XII et suivantes, démontre qu'en géométrie et en arithmétique, où l'antécédent et le conséquent sont mis dans un rapport d'équivalence, ce qui est inégal à l'antécédent est inégal au conséquent. Ainsi par exemple $5\times3=15$; s'il est avéré que $7\times x$ n'est pas égal à 15, on peut conclure *ipso facto* que $7\times x$ n'est pas égal à 5×3. La règle d'Euclide est donc la contradictoire de celle d'Aristote. C'est en cherchant la solution de cette antinomie que les scolastiques ont été amenés à préciser les conditions spéciales dans lesquelles opère la démonstration mathématique. (Cf. Chossat, *Dict. apolog.* de d'Alès, art. *Agnosticisme*, t. I, col. 69-70).

Sur l'insuffisance de la méthode mathématique en philosophie naturelle ou en métaphysique, cf. P. Mielle, *De substantiæ corporalis vi et ratione*, Lingonis, 1894, p. XII et sq. ; — Dubuc, *Essai sur la méthode métaphysique*, Paris, 1887, ch. III, p. 83-124 ; — Moisant, *La pensée philosophique et la pensée mathématique*, dans *Revue de philos.*, janv. et fév. 1905.

Peu importent dès lors les conclusions qui résultent de pareilles prémisses. Nicolas d'Autrecourt (et à sa suite les Nominalistes modernes) pourra tant qu'il le voudra constater que le principe de causalité est irréductible au principe d'identité mathématique, et redire : « *Hæc consequentia : — A est et prius non fuit, igitur alia res ab A est, — non est evidens evidentia deducta a primo principio* [1] ; » il aura beau constater qu'en conséquence les substances sont inconnaissables : « *De substantia materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem evidentiæ* [2], » ainsi que les facultés : « *Istæ consequentiæ non sunt evidentes : Actus intelligendi est, ergo intellectus est ; actus volendi est, igitur voluntas est* [3] ; » il pourra en venir à déclarer indémontrable l'existence de Dieu : « *Quacumque re demonstrata nullus scit evidenter quin ipsa sit Deus* [4] ; » « *Non potest evidenter ostendi quin quælibet res sit æterna* [5], » et totalement inconnaissable son essence : « *Propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo* [6] ; » — toutes ces exclusions ne feront que démontrer l'étroitesse du système, et resteront aussi arbitraires que le principe au nom duquel elles ont été prononcées.

Tel fut le Nominalisme agnostique, et, si l'on ose dire, le criticisme de Nicolas d'Autrecourt, le plus hardi des disciples d'Occam. Ses thèses sur l'impossibilité pour la raison humaine de connaître l'existence ou la nature de Dieu furent condamnées dès leur apparition et n'eurent pas une grande diffusion. Il n'en fut pas de même des principes nominalistes qu'il tenait d'Occam. Ceux-ci, adoptés par beaucoup de professeurs du XIVe et du XVe siècle, amenèrent la décadence de la scolastique : la science ne portant plus sur les choses, mais sur les idées et les termes qui les expriment, toute la philosophie se réduisit bien vite à une

[1] Cité par de Wulf, *op. cit.*, p. 549, note 2.

[2] Prop. 7 (Denz. n° 557).

[3] Prop. 30 (*ibid.*, n° 566).

[4] Prop. 22 (*ibid.*, n° 563).

[5] Prop. 26 (*ibid.*, n° 565) ; cf. encore Prop. 25, 21.

[6] Prop. 3 (Denz. n° 555) ; cf. Prop. 32.

dialectique et à une grammaire, et les disputes de mots furent considérées comme un élément de progrès par les docteurs, tandis que les âmes chrétiennes allaient demander aux expériences mystiques de leur rendre le Dieu auquel elles ne pouvaient plus tendre par la spéculation philosophique. Mais cette crise passagère, combattue par les représentants du réalisme thomiste et par le sens chrétien, n'aurait pas eu grande importance si le nominalisme ne s'était insinué au cœur d'un système théologique où il devait se conserver, s'agrandir, pour rayonner de là sur une foule d'esprits, et créer l'atmosphère dans laquelle s'est développée la philosophie moderne étrangère au catholicisme. Le nominalisme agnostique n'aurait été qu'un épisode dans l'histoire de la philosophie, sans le protestantisme.

§ II. — *Protestantisme*

Comme nous l'avons annoncé au début de cette réponse, nous examinerons successivement les relations des doctrines protestantes avec l'agnosticisme et avec l'immanentisme des modernistes.

I. Protestantisme et agnosticisme. — On sait que pour Luther, le péché originel a corrompu tout l'homme : il lui a enlevé dans l'ordre moral toute liberté ; dans l'ordre intellectuel, il a blessé la raison, il l'a obscurcie : elle peut encore servir à l'homme pour se conduire en matière de boire et de manger, d'équipage et de mariage, d'objets terrestres ; mais dans les choses divines, elle ne saurait ni conduire à la foi, comme le prétendent les anabaptistes, ni rien comprendre aux vérités de la révélation, quoi qu'en disent les sorbonistes ; au lieu de lumière, la raison ne donne dans les choses du salut que des ténèbres fumeuses et puantes, « *wie ein Dreck in einer Laterne* [1]. » « Je dis que les facultés intellectuelles ne sont pas seulement corrompues, mais qu'elles sont même totalement anéanties par le péché, tant chez les hommes que chez les démons, si bien qu'il n'y a en eux autre chose qu'un esprit corrompu et une volonté perverse [2]. » Conformément à cette déclaration de Luther, ses disciples refusèrent à l'homme non seulement la connaissance de Dieu et des choses divines, mais même la *faculté* de les connaître [3]. Calvin s'indigne du mépris dans lequel les Luthériens tiennent la raison, et affirme que la raison a le *pouvoir* de connaître Dieu ; mais *en fait*, nous ne connaissons Dieu que par la foi ; si quelques-uns parmi les Gentils sont parvenus à cette connaissance, c'était par une disposition spéciale de Dieu, qui ne se révélait à leur raison que pour leur rendre toute excuse impossible et les prédestiner plus équitablement, si l'on ose dire, à la damnation [4]. Flacus Illyricus « soutint que, si nous avons été faits à l'image de Dieu, ce miroir a été brisé. De cette image, il nous reste, il est vrai, quelque chose, mais c'est seulement *quoddam perversum et distortum lumen, quod verum Deum ejusque religionem damnet ut extremam stultitiam, et falsos Deos ut colendos monstret* [5]. » On voudra bien se souvenir que ces calomnies des Protestants contre la raison pervertie et faussée par le péché originel ont été reprises par les Jansénistes ; et peut-être pourrait-on trouver là un des motifs de l'admiration que certains modernes et modernistes vouent à la philosophie religieuse de Pascal et à celle des traditionalistes, notamment de Lamennais qui lui aussi déniait à la raison le pouvoir de connaître la vérité pour un motif d'ordre théologique, ou du moins d'ordre apologétique. Quoi qu'il en soit, par sa doctrine du péché originel, le Protestantisme tout entier aboutissait à la défiance la plus explicite envers la raison humaine, spécialement en tant que celle-ci s'applique au problème de Dieu. Dès lors une conséquence s'impose : « Tout système philosophique qui tend à déprimer la raison, à en nier la valeur, à prouver qu'en matière religieuse nous sommes comme des brutes, est un *confirmatur* à la thèse fondamentale [3] du protestantisme : le mouvement anti-intellectualiste actuel est foncièrement protestant... Si depuis quatre siècles les *philosophies négatives* ont eu tant de succès, c'est au Protestantisme qu'il faut en demander compte [4]. » Ce verdict sévère, déjà suffisamment justifié par ce qui précède, va recevoir de ce qui nous reste à dire une justification nouvelle beaucoup plus complète encore.

En déniant à la raison corrompue le pouvoir de connaître les vérités religieuses, Luther imposait à la foi de ses disciples un dogme identique à la conclusion à laquelle arrivent en philosophie les sceptiques et les agnostiques. Mais Luther ne se borna pas à cette orientation générale : il imposa également à ses disciples, à propos du dogme de la justification, l'un des multiples systèmes qui aboutissent à l'agnosticisme, et ce système déterminé, ce fut le nominalisme [5].

[1] Cf. Chossat, *Dict. de théol. cath.*, art. *Dieu*, t. IV, col. 765. — « Si j'entreprends de fonder ou de défendre *l'ordre divin* avec la raison, alors qu'elle doit être auparavant fondée et éclairée par la foi, c'est comme si je voulais éclairer le plein soleil avec une lanterne obscure, ou établir un rocher sur un roseau. » (Luther, *Sur la primauté de Rome*, cité par Cristiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme*, Paris 1911, p. 118).

[2] Luther, cité par Döllinger, *La Reforme*, trad. franc., t. III, p. 32.

[3] Cf. Mœhler, *La Symbolique*, trad. franç., t. I, p. 49-55.

[4] Cité par Chossat, *ibid.*

[5] Mœhler, dans son fameux ouvrage *La Symbolique*, a démontré et tous nos lecteurs savent que la théorie de la justification par la foi fiduciale fut le résultat de l'expérience religieuse de Luther, et devint la thèse centrale de tout le Protestantisme. Or cette théorie a pour condition préalable la doctrine luthérienne du péché originel. C'est parce que la nature humaine est totalement corrompue, qu'il nous est impossible de résister à la concupiscence, et que notre seul moyen de salut se trouve non pas dans la lutte contre nous-mêmes, mais dans le recours à Dieu par une confiance qui exclut les œuvres.

[1] Chossat, *ibid.*, col. 766-767.

[2] L'ouvrage de Denifle a rappelé l'attention sur les relations étroites qui unissent le Protestantisme au Nominalisme, et, par les textes qu'il cite, renouvelé la question. (Cf. Denifle, *Luther et le Lutheranisme*, trad. franç. de Paquier, ch. IV, § IV, Luther et Occam ; t. III, p. 191-232). Nous devons beaucoup à ce travail dans l'exposé qui va suivre.

Dans la doctrine catholique, nos relations avec Dieu par la vie surnaturelle sont considérées comme des réalités. Dieu nous donne la grâce sanctifiante et les vertus infuses, il nous pardonne vraiment nos péchés et les détruit, les sacrements et la grâce agissent réellement sur nous ; de notre côté, sous l'impulsion de la grâce, nous coopérons vraiment à notre justification en nous y préparant, à nos actes surnaturels en les accomplissant librement, et nous méritons vraiment devant Dieu la récompense qu'il nous destine. Cet ensemble de *relations réelles* [1] entre nous et Dieu qui constitue la justification s'imposait à la *foi* des nominalistes, mais se heurtait à leur système philosophique, dans lequel, on s'en souvient, il n'y avait place pour aucune relation réelle. En fait, disaient-ils, Dieu donne à l'âme qu'il justifie la charité (que les occamistes confondaient avec la grâce sanctifiante) et les autres vertus infuses : les choses se passent ainsi, car la foi nous le dit ; mais elles pourraient très bien se passer autrement : en soi, Dieu pourrait, de puissance absolue, justifier une âme sans lui donner aucune vertu infuse, et rendre nos actes surnaturellement méritoires par sa seule acceptation : la raison ne peut trouver à cela aucune contradiction. Occam le déclare nettement : « *Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium* SINE OMNI HABITU SUPERNATURALI FORMALITER INHÆRENTE, *quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacumque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo, sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium quando elicitur ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta potest acceptare eumdem motum voluntatis etiamsi non infundat caritatem* [2]. » Il écrit encore : « *Aliquis potest esse Deo acceptus et carus sine omni forma supernaturali inhærente* [3]. » — Biel pense comme son maître Occam : « *Nulla ratio naturalis probat virtutes infusas esse ponendas* [4]. » Pierre d'Ailly enseigne également la même doctrine : « *Aliquis potest esse amicus Dei de potentia absoluta non habendo aliquam qualitatem infusam quæ sit caritas et gratia* [5]. »

Or Luther avait lu le *Commentaire* de P. d'Ailly *sur les Sentences*, et le cite fréquemment dans son propre commentaire de Pierre Lombard [6]. Il se vante également de s'être assimilé complètement la doctrine d'Occam et d'appartenir à son école : « *quam (sectam Occanicam) penitus imbibitam teneo.* » — « *Sum enim Occanicæ factionis.* » — Il déclare Occam « *scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus* [1]. » L'idée d'une justification purement extérieure, constituée par la seule acceptation divine, sans grâce inhérente, ne fut donc pas une invention de Luther : elle lui venait des nominalistes. Mais tandis qu'Occam, Biel et P. d'Ailly présentaient cette justification extrinsèque comme une pure possibilité, philosophiquement soutenable, mais dont la foi montrait la non réalisation, Luther enseigna au nom de la foi que cette justification extrinsèque était réalisée : en s'inspirant de ce qui, chez les nominalistes, était une *hypothèse erronée*, Luther aboutit à une *affirmation hérétique*.

En cela Luther dépassait Occam. Il le dépasse encore sur le terrain même du Nominalisme, en rendant plus irréelle qu'Occam même ne l'avait imaginé la relation qui nous unit à Dieu dans la justification. En effet, dans le système de Luther, Dieu nous impute la justice, non plus à propos d'une de nos actions personnelles comme le supposait Occam, mais à propos d'une action accomplie par un autre, par le Christ. La justification nous devient ainsi « extérieure », disons étrangère, à un titre nouveau ; non seulement elle n'a en nous aucune existence réelle et n'est que *dénomination* extrinsèque, mais cette dénomination elle-même résulte d'actions qui ne sont pas les nôtres ; la bienveillance de Dieu qui nous justifie se porte non pas sur nous, mais sur le Christ.

D'ailleurs cette relation, précisément parce qu'elle n'est rien de réel en nous, ne détruit pas nos péchés : ils subsistent même dans le juste, mais Dieu agit à l'égard de celui-ci comme s'ils n'existaient pas. Ainsi cette justification extrinsèque et purement dénominative nous trouve et nous laisse pécheurs, tout en nous rendant justes ; par elle, le chrétien est « à la fois juste et pécheur, ami et ennemi de Dieu », écrit Luther ; et il prend à son compte la proposition suivante : « Un seul et même acte peut en même temps être accepté et non accepté par Dieu, être bon et mauvais [2]. » Il reconnaît qu'une pareille doctrine répugne à la raison, « *plane dissidet a ratione* », et qu'il a lui-même beaucoup de peine à y croire : « *Nos ipsi sententiam de justificatione ægre credimus.* » Mais l'esprit de système lui faisait passer sur ces contradictions comme sur bien d'autres.

Du reste, sur ce point comme sur les précédents, il avait de qui tenir. Occam avait admis que « la foi contient dans les dogmes les plus importants

[1] En employant ce mot pour plus de clarté dans la controverse contre les nominalistes, je n'entends pas méconnaître les difficultés qu'il soulève dans le traité *De Deo Uno et Trino*.

[2] I Sent., dist. 17, q. 2, D.; cité par Denifle, trad. fr., t. III, p. 196, note 4.

[3] I Sent., dist. 17, q. 1 ; cité *ibid.*, p. 198, note 2.

[4] III Sent., dist. 33, q. unica ; cité *ibid.*, p. 199, n. 1.

[5] Quæst. in Sent. I, q. 9, a. 2, concl. 2 ; cité *ibid.*, p. 199, note 2.

[6] Cf. Denifle, *ibid.*, p. 199.

[1] Textes cités dans Denifle, *ibid.*, p. 201-202.

[2] « Facessant ergo nugæ et argumenta humana, quæ dicunt : « unus et idem actus non potest esse acceptatus et deacceptatus, quia esset (simul) bonus et non bonus ». Hoc enim subtilitatis scoticæ induco, ut ostendam quam longe absint a veritate dum res istas divinas *humanis ratiunculis incipiunt metiri*. Nam .. si recte intelligerent materiam gratiæ, peccati et liberi arbitrii, non *istas cavillationes pro bonis rationibus* ducerent. » (Voir ce texte et les autres dans Denifle, *ibid.*, p. 225).

des affirmations dont les conclusions contredisent les principes rationnels les plus universellement admis, par exemple : Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être ; le tout est plus grand que la partie [1]. » De pareilles assertions sont fatales, quand on admet que la foi se développe sans aucune attache avec la raison, ce qui est l'essence même du fidéisme. Entre les vérités de la foi et les vérités de la raison, Occam avait supprimé toute relation et tout contact. Luther fit plus : il opposa comme contradictoires à la raison non plus seulement les conclusions éloignées qu'on peut tirer de vérités révélées, mais les dogmes de foi eux-mêmes. « Théologiquement il est vrai que le Verbe s'est fait chair, écrit-il ; philosophiquement, cela est tout bonnement *impossible et absurde* [2]. » Et si l'on insiste, si l'on veut montrer que de pareilles thèses sont intenables, Luther s'emporte et renouvelle ses invectives, dont nous avons donné plus haut un échantillon, contre la raison, cette « p... du diable, mangée par la gale et par la lèpre, ennemie-née de la foi, » et finalement, bonne à mettre « aux cabinets [3]. » Aussi Luther croit-il « rendre hommage à Dieu en aboyant contre la philosophie », en traitant Aristote de philosophe rance, « *rancidus philosophus,* » et déclare-t-il que si l'on apprend la philosophie, ce doit être « comme on apprend les arts mauvais, c'est-à-dire pour les détruire, comme on se renseigne sur les erreurs, c'est-à-dire pour les réfuter [4]. » Voilà ce que pensait de la raison celui qui, paraît-il, a « libéré » la pensée moderne des chaînes où la tenait le mépris du catholicisme pour la raison.

L'importance historique de cette introduction par Luther du nominalisme dans la doctrine de la justification ne saurait être trop mise en relief. En niant le principe de causalité, le nominalisme avait supprimé le pont qui nous reliait à Dieu dans l'ordre naturel ; mais du moins gardait-il entre Dieu et l'homme les relations de l'ordre surnaturel. Luther sacrifia même celles-ci : dans son système, Dieu n'agit plus réellement sur l'homme pour le justifier, l'homme ne coopère plus réellement avec Dieu pour produire l'œuvre méritoire. La séparation est complète, définitive, et la raison impuissante retombe sur elle-même, meurtrie de ses vains efforts. Or la doctrine luthérienne de la justification est la pierre fondamentale de tout le système protestant ; de plus, historiquement parlant, cette doctrine, ou, si l'on préfère, cette psychologie luthérienne de la justification est le seul point qu'admettent en commun *toutes les confessions, toutes les individualités protestantes,* depuis Calvin jusqu'au protestantisme libéral moderne, malgré la diversité de leurs *Credos.* Ainsi tout protestant, quel qu'il soit, du moment qu'il est protestant, admet comme dogme fondamental, ou du moins comme point de départ de sa vie religieuse, *une affirmation foncièrement nominaliste ;* quand il s'imagine croire à Dieu seul, il se trouve qu'il donne par surcroît et en même temps sa foi à Occam. C'est ainsi que le protestantisme a introduit dans le monde une mentalité nouvelle, l'imposant à tous, peuples et penseurs, comme parole de Dieu, comme doctrine d'Evangile. Le nominalisme fait désormais partie intégrante du tempérament protestant.

Dès lors, nous ne serons plus surpris de constater que depuis les premiers temps de la Réforme jusqu'à nos jours, les controversistes protestants n'ont cessé de faire appel à des thèses nominalistes pour justifier leurs dogmes essentiels et pour attaquer les définitions du Concile de Trente relatives à la causalité des sacrements *ex opere operato,* à la présence réelle, et surtout à la justice inhérente [1]. — Nous ne nous étonnerons pas davantage en voyant l'embarras des premiers théologiens protestants obligés, quand ils démontrent par la raison l'existence de Dieu, de surveiller leur plume et de ménager l'athéisme, de crainte qu'on ne retourne contre leur théologie dogmatique, imprégnée de nominalisme, les principes trop franchement réalistes qu'ils auraient invoqués dans leur théodicée ; car c'est sous la pression de cette difficulté que les théologiens protestants ont peu à peu abandonné les autres preuves de l'existence de Dieu pour ne garder que la preuve morale, — la seule que Kant retiendra. Mais surtout, en faisant pénétrer dans les masses le nominalisme théologique dont il était pétri, le protestantisme préparait le terrain sans lequel le criticisme moderne n'aurait pu ni germer, ni surtout grandir et s'imposer.

Qu'est-ce en effet que le *criticisme ?*

Sous ce nom, les philosophes désignent un ensemble de systèmes qui, s'attachant exclusivement à la critique de nos facultés de connaissance, finissent par déclarer que leur valeur est restreinte, et que la raison tout spécialement est incapable de saisir la vérité des choses. Le criticisme est un scepticisme partiel, mais raisonné, une « *docta ignorantia,* » comme disait Nicolas de Cusa, une « ignorance consciencieuse, » comme disait Charron. Entendu comme système exclusif, le criticisme ne date que du XVII[e] siècle. Il revêtit deux formes, correspondant aux deux aspects sous lesquels peuvent être considérées nos connaissances. Celles-ci, en effet, viennent de l'expérience par la sensation, et sont élaborées et con-

[1] Denifle, *l. c.,* p. 226.

[2] Cf. Denifle, *ibid.,* p. 275, où l'on trouvera d'autres textes et de nombreuses références.

Luther écrit encore : « *Sorbona, mater errorum, pessime definivit idem esse verum in philosophia et theologia ; impieque damnavit eos qui contrarium disputaverunt.* » La proposition est de Pomponace, sinon d'un disciple même d'Occam (cf. Denifle, *ibid.,* p. 226, note 2), et fut condamnée non pas par la Sorbonne, mais par le V[e] Concile de Latran en 1513. (Cf. Denz., n. 738).

[3] Denifle, *ibid.,* p. 277.

[4] Denifle, *ibid.,* p. 227.

[1] Voir sur ce point les citations extrêmement intéressantes de M. Chossat dans le *Dict. de théol. cath.,* t. IV, col. 772-773.

ques sous leur forme immatérielle par l'esprit. Or le travail des criticistes les a amenés soit à expliquer toute l'idée par la sensation et à déclarer illégitime toute connaissance qui ne se ramène pas à une expérience (empirisme anglais de Hobbes, Locke, Hume), soit à expliquer toute l'idée par l'activité de l'esprit (idéalisme de Kant et de ses successeurs) [1]. L'un des points essentiels sur lequel tous les criticistes se rencontrent, c'est la négation de la valeur de nos idées générales, et tout particulièrement la négation de la valeur objective du principe de causalité. Ils sont plus ou moins parfaits criticistes, selon qu'ils expliquent plus ou moins ingénieusement l'origine psychologique de nos idées et du principe de causalité, et qu'ils étendent à plus ou moins d'objets les conséquences de cette doctrine. Tous sacrifient la métaphysique ; les uns ne retrouvent Dieu que par l'autorité des princes (Hobbes), les autres qu'au prix d'une contradiction formelle (Locke et Berkeley) ; plus conséquents avec eux-mêmes, Hume et Kant le déclarent inaccessible à la raison, et sont ainsi des agnostiques avant la lettre.

Or, tous les philosophes dont nous venons de parler sont protestants, et sur tous ces points leur pensée est dans une dépendance étroite par rapport à leur mentalité protestante. Qui les a invités à se défier de la raison et à faire des recherches pour démontrer qu'elle est impuissante en métaphysique et en théodicée ? C'est leur conception luthérienne de la chute originelle et le souvenir des invectives de Luther contre la raison et la philosophie. Qui leur a insinué que, pour ruiner la raison, le moyen le plus élégant était de dénier toute objectivité aux relations et notamment à celle de causalité ? C'est leur foi protestante à une justification sans réalité, à des sacrements sans efficience, à une vie surnaturelle sans mérites proprement dits. Il leur a suffi de prendre conscience du contenu philosophique imposé à leur esprit par la foi protestante pour retrouver, sous le vernis théologique dont les avait colorées Luther, les vieilles thèses nominalistes intactes, dont ils se crurent les inventeurs, ignorant leur origine historique, et dont ils s'empressèrent de faire un usage formidable, délogeant sans pitié la raison de tous les points du domaine qu'elle croyait légitimement posséder.

Mais, remarquons-le bien, un pareil travail ne pouvait se faire qu'au sein du protestantisme.

[1] Le lecteur voudra bien se souvenir que l'exposé complet de ces divers systèmes comporte une quantité de nuances qu'il nous est impossible de signaler ici. Ainsi, Kant reconnaît que quelque chose de l'*intuition* sensible demeure dans les *concepts* de l'*entendement* ; ce que nous disons dans le texte n'est rigoureusement exact que pour les *idées* de la *raison*. De même il y a des différences considérables entre l'empirisme de Hobbes et celui de Hume ; de plus, à ces criticistes anglais, il faudrait joindre Berkeley, qu'on range ordinairement et à bon droit parmi les idéalistes, quoique son criticisme proprement dit soit à base empiriste. Sur tous ces points, nos lecteurs curieux de précision voudront bien recourir aux *Histoires de la philosophie*.

La raison en est que le criticisme, en niant la valeur de nos connaissances, se heurte au bon sens ; en niant la valeur objective du principe de causalité et par conséquent la possibilité de la connaissance de Dieu, il se heurte à la nature de l'esprit humain. Les philosophes en chambre, à force de faire subir à leur esprit des « torsions » dans le genre de celles que recommande M. Bergson, peuvent lui faire porter des jugements étranges et lui faire admettre des systèmes négatifs : mais ces vues systématiques viennent d'une considération *réflexe* de nos facultés cognitives : en soi, avant toute spéculation, l'esprit humain saisit la réalité dans son acte *direct*, et il continue de le faire, même lorsque par esprit de système il s'est enfermé dans les barrières factices du subjectivisme criticiste. Mais si le bon sens est objectiviste, il est clair que les systèmes criticistes ne pourront jamais être autre chose qu'une acrobatie de professionnels ou d'amateurs en philosophie ; il est clair qu'ils ne pourront jamais conquérir les masses populaires, qui, s'abstenant de toute spéculation, s'en tiennent nécessairement aux données objectivistes du bon sens, ... — à moins toutefois que le bon sens ne soit corrigé, ou plutôt perverti sur ce point, même dans les masses, par une conviction adventice ; et tel fut le cas des nations protestantes. Leur foi religieuse leur imposait, dans les doctrines luthériennes du péché originel et de la justification, des théories que tous acceptèrent sans les discuter parce qu'elles se présentaient sous le couvert de l'autorité divine, et qui modifièrent la mentalité populaire dans le sens des thèses nominalistes. Il y a d'autres exemples, dans l'histoire des religions, de ces modifications considérables apportées à la mentalité des peuples par les doctrines religieuses qu'ils professent : tel, par exemple, le fatalisme musulman, si contraire à la conscience que nous avons tous de notre propre liberté. Voilà pourquoi le criticisme devait nécessairement éclore dans les pays de foi protestante, et pourquoi, le jour où il y apparaîtrait, loin de se heurter à la foule des penseurs, il les trouverait préparés à l'accueillir et les entraînerait à sa suite. Sans doute, les philosophes criticistes dépasseraient Luther, parce qu'ils étendraient à toutes nos connaissances une théorie nominaliste que Luther avait appliquée seulement à la justification, et parce qu'ils nieraient au nom de la critique philosophique la valeur de la raison que Luther avait niée au nom de ses principes théologiques ; sans doute encore le développement logique de leur système les amènerait à rejeter la plupart des dogmes retenus et enseignés par Luther, et à s'opposer, sous le nom de protestants libéraux, à *l'orthodoxie* de ceux qui s'efforceraient de garder l'essentiel des dogmes luthériens. Mais jusque dans cette opposition à la lettre du Réformateur, ils resteraient fidèles à son esprit ; ils pourraient légitimement se déclarer ses disciples et les continuateurs de son œuvre dans le moment même où ils saperaient les fondements du luthéra-

nisme officiel et historique ; car la « philosophie moderne, » sous les morsures de laquelle nous voyons le protestantisme se dissoudre, n'est que le développement logique des principes posés par Luther. Paulsen a raison : « Les conséquences que nous voyons étaient au fond des premières tendances du protestantisme [1], » parce que, dans le protestantisme primitif, Luther avait inséré les thèses essentielles du nominalisme, et que les criticistes protestants ont su les faire valoir jusqu'à leurs dernières conséquences.

Tel n'est pas le cas du catholicisme, et l'on pourrait écrire une belle page d'apologétique en montrant qu'aucune de ses affirmations dogmatiques n'impose à la raison humaine ni pli fâcheux, ni torsion contre nature, ni défis au bon sens, mais que l'ensemble du système catholique favorise un développement intellectuel harmonieux et intégral. Aussi, en fait, non seulement le criticisme n'est pas éclos en terrain catholique, mais jamais jusqu'à nos jours il n'avait pu s'y acclimater. Le bon sens naturel, que la foi catholique fortifie et affine, a immunisé pendant longtemps les nations catholiques contre le venin criticiste. Je sais bien que Descartes, par son doute méthodique et les négations qui en résultent, a parfois été considéré comme un allié du criticisme. Mais d'abord, s'il fut criticiste dans une certaine mesure, ce fut précisément, nous l'avons dit plus haut [2], parce qu'il acceptait une méthode nominaliste. De plus, son influence sur la pensée catholique fut beaucoup moins considérable qu'on ne le dit communément. Il serait grand temps de rendre à cette pensée catholique la place à laquelle elle a droit dans l'histoire des temps modernes. A force de lire des Histoires de la philosophie écrites par des adversaires du catholicisme, où nulle place n'est réservée au mouvement des idées parmi les penseurs catholiques, nous en sommes venus à ignorer et à regarder comme négligeable tout le travail intellectuel auquel se sont livrés les théologiens et les philosophes scolastiques des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles pour combattre le criticisme naissant parmi les protestants, et en préserver les catholiques. Et pourtant, c'est à leur effort victorieux que la France en particulier a dû jusqu'à nos jours la sauvegarde de sa santé intellectuelle. Or, sur cette philosophie et théologie scolastique, l'influence du cartésianisme a été minime avant le XIX^e^ siècle. La vieille Sorbonne, agitée au XIV^e^ et au XV^e^ siècle par les discussions nominalistes, avait gardé, dans son enseignement ordinaire, les principes essentiels à sa réfutation, et prémunissait les esprits contre sa séduction.

Mais quand, à la suite de la Révolution française, l'Eglise eut perdu chez nous son influence directrice sur le mouvement intellectuel, on vit peu à peu s'acclimater parmi nous certaines thèses de la philosophie dite moderne dûment adaptées par Cousin ou Jouffroy, certaines conclusions du criticisme kantien dûment repensées par Comte et ses disciples. Notre tempérament intellectuel de catholiques et de Français se serait insurgé contre le défi au bon sens du criticisme protestant venu d'Outre-Manche ou d'Outre-Rhin : on lui en présenta seulement les fragments acceptables, on le prépara peu à peu à en supporter davantage. Après 1870, grâce à Renouvier, le kantisme fait son entrée dans notre Université qu'il conquiert assez vite, non sans se modifier légèrement ; et maintenant le criticisme, mêlé aux autres courants de la pensée contemporaine, mais les entraînant tous suivant sa propre pente, règne en maître dans les chaires officielles françaises, et modèle les jeunes intelligences de la majorité de nos compatriotes, leur posant des problèmes ignorés de leurs pères, et leur suggérant des solutions réprouvées par leur religion. Mais l'introduction de cette philosophie, si elle met mal à l'aise la foi des catholiques qui l'adoptent, provoque en France un renouveau très brillant de la pensée protestante qui menaçait de s'éteindre : preuve nouvelle que les intérêts du protestantisme coïncident avec ceux du criticisme. De cette école néo-protestante, A. Sabatier est le plus illustre et le plus dangereux représentant. A l'exemple de Sabatier et sous son influence, des catholiques, imbus de criticisme, veulent faire subir au catholicisme une interprétation et une adaptation analogue à celle que les libéraux protestants ont fait subir aux dogmes luthériens. Ce jour-là, le modernisme catholique était né. Il a surpris les catholiques comme une innovation diabolique : en réalité c'était une vieille erreur, qui depuis longtemps était attachée au protestantisme comme un chancre qui le ronge. Mais tandis que sur le protestantisme il a pu librement se développer, grâce à un vice de sang qui infectait les âmes et les pensées, chez les catholiques il a provoqué une réaction salutaire qui s'est traduite par l'Encyclique *Pascendi*. Le catholicisme est sûr de triompher de cette crise, car son organisme est sain : sa doctrine ne recèle pas, comme celle du protestantisme, ce principe de mort qui s'appelle une contradiction interne. Mais les âmes si nombreuses, hélas ! surtout dans notre patrie, que la philosophie officielle a imbues du criticisme d'origine nominaliste et protestante, courent le plus pressant danger. Un puissant effort intellectuel des catholiques est nécessaire pour les sauver. Il faut rappeler l'attention sur les grands représentants de la pensée catholique dans les siècles derniers ; il faut obliger, à force d'érudition précise, la philosophie moderne si orgueilleuse de son indépendance, si hautaine à l'égard de toutes les confessions religieuses, à reconnaître qu'elle est née d'un développement authentique de la piteuse théologie luthérienne toute pétrie de nominalisme. Il faut relier notre effort à celui des philosophes du Moyen Age qui combattirent victorieusement le nominalisme, et notamment revenir à S. Thomas, comme Léon XIII l'imposait naguère avec autorité,

[1] *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, p. 10 ; cité par Chossat, *loc. cit.*, col. 767.
[2] Voir p. 84, 2^e^ col.

par une intervention dont le caractère providentiel apparaît mieux encore peut-être après ce que nous venons de dire. Du reste, ce travail théologique est déjà commencé, et quand il est mené par de vrais savants, il aboutit à des résultats aussi intéressants que décisifs : telle, entre autres, cette étude de M. Chossat sur l'*agnosticisme* que publiait naguère le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (t. I, col. 1 ss.), où l'on s'aperçoit que les raisons les plus caractéristiques que font valoir les philosophes modernes — y compris les plus récents, par exemple MM. Bergson et Le Roy — pour refuser à la raison humaine la faculté de connaître les choses divines, avaient été jadis proposées par le juif Maïmonide, et amplement réfutées par S. Thomas dans une argumentation précise qui n'a pas vieilli.

Les indications qui précèdent montrent assez la nature des relations qui unissent l'agnosticisme moderniste au nominalisme et au protestantisme. Marquons maintenant en quelques mots les origines historiques de l'immanentisme.

II. Protestantisme et immanentisme. — Le catholique comme le protestant croient que Jésus-Christ est mort pour racheter l'humanité, et tout spécialement ceux qui font partie de l'Eglise. Mais cette rédemption qui s'offre à tous, n'est pas reçue effectivement par tous, car même parmi les fidèles il y aura des damnés. Dès lors, le dogme de la rédemption par le Christ ne donne à l'individu aucune garantie qu'il est, lui personnellement, du nombre de ceux à qui les souffrances du Christ ont obtenu la grâce et la vie éternelle. Il faut pourtant qu'il sache où il en est sur ce point, car ses relations personnelles avec Dieu n'auront pas, s'il est justifié, le même caractère que s'il est en état de péché : dans le premier cas, la confiance filiale est de mise, dans le second cas la pénitence. Cette question, angoissante entre toutes, est au point de départ de l'évolution religieuse de Luther; confondant le péché avec la concupiscence, c'est-à-dire la faute avec la tentation, il ne vit aucun moyen d'éviter le péché ou de s'en repentir avec un ferme propos sincère, et inventa sa théorie paradoxale de la justification, où l'âme, tout en demeurant dans son péché, obtient néanmoins de Dieu son pardon sans repentir.

Si donc vous demandez au catholique : « Comment savez-vous que vous êtes en paix avec Dieu ? » il vous répondra : « Ma conscience ne me reproche aucune faute pour le présent. Quant à mes péchés passés, je m'en suis repenti sincèrement, je me suis approché des sacrements où je sais que les péchés sont remis et la grâce accordée infailliblement par la libéralité divine, pourvu que je n'y mette pas d'obstacle; loin d'apporter cet obstacle à la grâce divine, je me suis préparé de mon mieux à la réception de la Pénitence et de l'Eucharistie, par la contrition, la prière, la pratique de la charité et de la confiance en Dieu. Dès lors, je suis moralement sûr que les sacrements ont produit en mon âme leur effet infaillible, que la Rédemption du Christ m'a été appliquée, et que mon âme purifiée est agréable à Dieu. »

Posez maintenant la même question au protestant, et demandez-lui sur quoi repose sa certitude de la rémission de ses péchés. Ce n'est ni sur les sacrements, qui n'opèrent plus *ex opere operato* ; ni sur la contrition et les bonnes œuvres, qui sont impossibles, qui sont nécessairement des péchés dans les hommes corrompus par la faute originelle ; ni sur les mérites infinis de la Rédemption du Christ : car il s'agit précisément de démontrer que la Rédemption qui ne sauve pas tout le monde, s'applique à moi en particulier. Cette certitude, dit Luther, repose sur la confiance en Dieu formulée dans un acte de foi (fiduciale).

Soit. Mais pourtant cet acte de foi, c'est moi qui le produis : comment donc n'est-il pas un péché, puisque toute œuvre de l'homme déchu est un péché, et spécialement toute bonne œuvre ?... Passons néanmoins sur cette contradiction. Voici une autre difficulté. Sur quoi repose en définitive cet acte de confiance ? — Sur la parole de Dieu, répond Luther, qui a promis de justifier le pécheur par les mérites du Christ. — Fort bien. Mais Dieu n'a jamais promis de justifier et de sauver tous les pécheurs *sans exception :* vous l'admettez vous-même en disant qu'il y aura des damnés. Dès lors, où trouvé-je, dans l'Ecriture, une parole de Dieu qui me dise que je dois, *moi*, être justifié et sauvé? J'ai beau parcourir l'Ecriture en tous sens, il n'y est pas question de ma pauvre personne ; sur quoi baser ma confiance ? — Sur rien, répond Luther. Vous avez une garantie que Dieu vous a remis vos péchés dans l'acte de foi que vous avez fait; mais cette confiance préalable n'a pas de motifs : elle est *gratuite :* il faut que vous vous confiiez à Dieu parce que vous avez besoin de lui et de sa miséricorde, et l'appel que votre âme lance vers Dieu dans sa détresse doit vous prouver non pas que votre besoin subsiste, mais qu'il est satisfait. — Ce qui revient à dire : ayant besoin d'être pardonné et justifié, je me décide, sans motif, à croire par un acte de confiance aveugle, que je le suis ; et c'est dans cet acte de foi que je tiens la preuve de ma justification. Et si tout cela ne parvient pas à me convaincre, je devrai m'exciter, m'autosuggestionner méthodiquement : « *Quare unusquisque assuefaciat se, quod certe statuat se esse in gratia. ...Si autem sentit se dubitare..., luctetur, ac nitatur ad certitudinem... Debemus quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem* [1]. » La chose n'était pas commode, et Luther ne réussissait pas à se bien convaincre lui-même de la réalité de sa propre justification, comme en témoignent les terreurs de ses dernières années, ses variations, ses hésitations [2], et quantité de textes comme celui-ci : « *Causa justificationis lubrica est, id quod*

[1] Luther, In Gal. IV, 6 ; cité par Pinard, dans *Dict. de Théol. cath.*, v° *Expérience religieuse*, t. V, col. 1788-1789.

[2] Cf. Döllinger, *La Réforme*, t. III, p. 240 sq.

ego ipse sæpe experior... Quanquam vehementissime decertaverimus, adhuc tamen satis sudabimus [1]. » Déjà, on le voit, en matière de justification surnaturelle, Luther était d'avis que « le besoin crée l'organe, » et qu'étant pauvre il suffit, pour devenir riche, de s'imaginer qu'on le devient.

Du milieu de toutes ces étrangetés contradictoires, une doctrine du moins se dégage avec netteté : c'est que, d'après Luther, notre vie spirituelle est caractérisée par l'expérience intime qui est à son point de départ, expérience où la raison n'a rien à voir. La religion surnaturelle a donc, dans le système luthérien, sa source dans l'activité subjective du chrétien, qui a réussi à se convaincre de la réalité du pardon divin en s'excitant à y croire sans autre motif que le besoin qu'il en a. Une expérience religieuse toute subjective, étrangère à tout contrôle préalable ou subséquent de la raison, tel est le fondement de la vie religieuse du Réformateur.

Or, de nouveau remarquons-le bien : la doctrine luthérienne de la justification est la pierre angulaire non seulement du luthéranisme, mais de tout le protestantisme historique [2]. Cette réduction de la vie religieuse à une expérience subjective, cette habitude d'affirmer qu'une chose existe uniquement parce qu'on en a besoin, et quelles que soient les difficultés que soulève la raison, cette prédominance de la *vie* sur la *vérité*, sont donc passées elles aussi dans le tempérament protestant. Aussi, le jour où la négation luthérienne de la raison au nom du péché originel, et les principes nominalistes inclus dans cette même théorie de la justification auront porté leurs fruits au sein du protestantisme, et suscité les philosophies destructrices qui nieront la possibilité de la connaissance de Dieu et la valeur de la raison humaine, ce jour-là, on n'aura qu'à reprendre et à développer la doctrine de l'expérience religieuse fondant à elle seule la certitude de la justification personnelle, à l'étendre au problème religieux tout entier et au problème moral, et l'on retrouvera sans preuves, dans le seul *sentiment* [3] mystique, soit l'existence de Dieu, soit la légitimité de la vie morale et religieuse. Tout le terrain perdu par la raison sera reconquis par l'expérience : *la raison pratique* reconstruira ce que *la raison théorique* aura jeté bas ; les sectes mystiques pulluleront, et donneront le spectacle de toutes les excentricités : qui pourrait les en empêcher, puisque toute autorité ecclésiastique a été détruite, et la raison réduite au silence ? on canalisera néanmoins toute cette effervescence dans le « Piétisme » et Schleiermacher exaltera la valeur du sentiment religieux, en le justifiant théoriquement d'après les principes luthériens ; Ritschl perfectionnera l'œuvre, et préludera au pragmatisme anglo-saxon en distinguant entre l'essence des choses et leur valeur pratique, et en déclarant que la première est inconnaissable et que la seconde seule nous importe ; Sabatier enfin, dans un style souple et onctueux, fera passer toutes ces lourdeurs contradictoires par le filtre de sa pensée toute nourrie de Pascal, et présentera cette philosophie protestante et étrangère, mais naturalisée française par ses soins, aux intelligences modernes dûment préparées à la recevoir par l'agnosticisme kantien. Et le moderniste reparaîtra, empruntant à ces ancêtres la doctrine de l'expérience religieuse subjective, seule source et seule règle de la religion. Au lieu de s'en tenir à l'expérience *individuelle*, ce qui sentirait trop son protestantisme, il parlera de l'*expérience collective*, de la *conscience de l'Eglise*, ce qui lui permettra de se dire catholique et respectueux de la Tradition [1] ; et il appliquera aux dogmes catholiques, à la vie religieuse du catholicisme la méthode critique qu'il a vu employer avec tant de succès au sein du protestantisme.

Mais les efforts du moderniste *immanentiste* sont destinés à avoir le même sort que ceux du moderniste agnostique. Tous deux se plaignent que le catholicisme résiste à leur attaque et ne se laisse pas faire ; tous deux oublient que la critique, qui a réussi contre le protestantisme et l'a miné tout entier, n'a abouti à ce résultat que parce qu'elle s'attaquait au protestantisme ; tous deux oublient que le catholicisme n'a à son point de départ, ni les contradictions, ni le subjectivisme, ni le mépris de la raison, ni l'appel au sentiment, ni le fidéisme nominaliste dans ses origines, agnostique dans ses conséquences, qui caractérisent la doctrine protestante de la justification.

[1] In Gal. I, 12 ; cité par Pinard, *ibid.*

[2] Le P. Pinard, *loc. cit.*, col. 1790-1804, donne les lignes essentielles du développement de cette doctrine de l'expérience religieuse depuis Luther et Calvin jusqu'à Sabatier et W. James.

[3] Cette esquisse du développement du *sentimentalisme* au sein du protestantisme est forcément très incomplète. On pourra consulter pour de plus amples renseignements : Chossat, art. *Dieu* du *Dictionnaire de théol. cath.*, 1re Partie : *Connaissance naturelle de Dieu* ; — Pinard, art. *Expérience religieuse* du même *Dictionnaire* ; — Moisant, *Qu'est-ce que le Modernisme?* 2e article, dans les *Etudes*, t. 115, p. 463 (la plupart des questions abordées ici ont été touchées par M. Moisant, mais à un autre point de vue) ; — Denifle, *Luther et le Luthéranisme*, édit. franç., t. III, p. 420 496 ; — Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le Protestantisme.*

Sur Rousseau, Jacobi et Feuerbach, qui développèrent le sentimentalisme, sur Schlégel et le Romantisme, voir Höffding, *Histoire de la philosophie moderne* (2 vol., Alcan) ; — Feuerbach, *L'essence du Christianisme* (trad., ibid.) ; — Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le Protestantisme*, et *Le Catholicisme*, t. I et II.

Sur Schleiermacher, voir la récente monographie de Cramaussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher* (1 vol., Alcan).

Sur Ritschl, outre Goyau, *l. c.*, voir Boutroux, *Science et Religion* (1 vol., Flammarion).

Du reste, on trouvera dans ces divers ouvrages, surtout dans les deux articles cités du *Dict. de théol. cath.*, une bibliographie beaucoup plus étendue.

[1] Même sur ce point, toutefois, le moderniste n'invente rien : déjà Ritschl avait fait valoir l'importance de l'expérience collective. (Cf. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, Le Protestantisme).

Nous sommes maintenant en mesure de répondre, par manière de conclusion, d'une façon plus précise à la question que vous nous avez posée.

La relation qui unit le modernisme au nominalisme et au protestantisme, ce n'est point l'*identité*, mais la *filiation doctrinale*. Le nominalisme, système philosophique peu important en histoire, mais très dangereux en soi, surtout tel qu'il fut professé par Nicolas d'Autrecourt, a été inséré par Luther dans son système religieux, a pris par là une importance historique considérable, et, redescendant des dogmes religieux luthériens sur le terrain de la philosophie naturelle, développa toutes ses conséquences dans le criticisme, d'où au XIXe siècle s'est dégagé, grâce à Huxley [1], à Darwin, à Spencer et aux positivistes français [2], l'agnosticisme accepté par les modernistes.

La ressemblance est beaucoup plus complète entre la doctrine de l'expérience religieuse telle que l'admit Luther, et l'immanentisme moderniste. Toutefois, Luther ne la fit valoir que pour le dogme de la justification, et encore lui garda-t-il un caractère théologique, en attribuant à l'Esprit-Saint l'origine du sentiment intérieur ; chez les modernistes, la doctrine devient universelle, et naturaliste. Du reste, il convient de remarquer que les modernistes ne dépendent pas directement de Luther, mais des philosophies criticistes (celle de Kant notamment) et des philosophies religieuses (celles de Schleiermacher, de Ritschl et de Sabatier) issues d'un développement du luthéranisme [1].

Les *modernistes* méritent donc leur nom parce qu'ils prolongent vraiment ce courant d'idées que l'on est convenu d'appeler la philosophie *moderne*. Ils sont cependant nos contemporains à un autre point de vue. Leurs théories sont, il est vrai, relativement anciennes, puisque déjà elles ont eu le temps d'ébranler sérieusement le protestantisme. Cependant (si l'on fait abstraction de la tentative timide, locale, incomplète, et vite réprimée par les conciles de Cologne (1860) et du Vatican (1870), de Gunther et d'Hermès), c'est de nos jours seulement qu'un puissant effort d'ensemble a été fait pour *appliquer au catholicisme* des doctrines qui étaient nées et avaient grandi en dehors de lui. L'Eglise n'avait pas à intervenir dans les affaires intérieures du protestantisme, tandis que celui-ci, par un juste retour des choses, agonisait, dévoré par ses propres enfants. Mais quand, mis en goût par cette facile curée, le modernisme, virtuellement maître du protestantisme, cherchant une autre proie, est venu s'attaquer au catholicisme, il s'est heurté à quelqu'un qui voulait et pouvait se défendre ; il a fait quelques égratignures à l'Eglise, mais à la première riposte, d'un seul coup, l'Eglise l'a mis hors de combat.

Tel est le Modernisme. Issu du Nominalisme et du Protestantisme, et s'identifiant partiellement avec eux, le Modernisme reste néanmoins, sous sa forme actuelle, et parmi les catholiques, une erreur toute récente. Mais si l'Eglise, à bon droit, l'a condamné de nos jours seulement, depuis longtemps, depuis le moyen âge, les théologiens catholiques l'avaient dénoncé dans son germe, combattu dans son développement, suivi de l'œil dans ses ravages, défié à bon escient de venir à bout du catholicisme. Et cet appui que nous pouvons prendre sur le passé est de nature à nous donner confiance, ne serait-ce qu'en enlevant au Modernisme les oripeaux sous lesquels il voile sa vraie physionomie et ses traits de famille, et en le privant du prestige que lui donnent, aux yeux de nos contemporains, sa fausse jeunesse, sa fausse indépendance, et les trop faciles triomphes de son passé.

Q. — Un chantre, dûment averti, se rend acquéreur de biens ayant appartenu à l'église. Le curé le garde au lutrin, sous prétexte que ce chantre a agi inconsciemment et qu'il ne peut pas le remplacer.

Ne faudrait-il pas plutôt une messe basse ?

R. — Ceci est un peu fort, tout de même ! Sauf excuse absolument extraordinaire, que nous ne

[1] « Le mot *agnosticisme* a été jeté dans la circulation en 1869 par H. Huxley. Parvenu à l'âge d'homme, Huxley reconnut un jour qu'il n'était plus chrétien, mais libre penseur. « La plupart de mes contemporains, dit-il, pensaient avoir atteint une certaine *gnose*, et prétendaient avoir résolu le problème de l'existence ; j'étais parfaitement sûr de ne rien savoir à ce sujet et bien convaincu que le problème est insoluble ; et comme j'avais Hume et Kant de mon côté, je ne croyais pas présomptueux de m'en tenir à mon opinion. » Huxley faisait partie de la *Metaphysical Society*, club dont les membres professaient chacun un système défini ; il lui vint à l'esprit de se faire comme les autres une étiquette, et il lui sembla que pour bien montrer l'antithèse de sa pensée et des vues philosophiques ou théologiques de ceux qui prétendaient si bien savoir tant de choses qu'il ignorait, l'épithète d'agnostique serait très convenable. « J'en fis donc parade à la Société de Métaphysique, pour montrer que, moi aussi, comme les autres renards, j'avais une queue ; et à ma grande satisfaction, le mot réussit. » (Ghossat, *Dict. apol.*, t. I, col. 1).

[2] Il est fort heureux que l'attention des théologiens antimodernistes français commence à se porter sur le positivisme et le néo-positivisme. (Cf., dans *La Foi catholique* du 25 nov. 1912, un article de M. Gaudeau : *Etude sur le néo-positivisme politique de quelques membres non chrétiens de l'*Action française). — On a poursuivi avec beaucoup de vigueur les opinions démocratiques qui s'imprègnent d'un sentimentalisme fait de religiosité et d'évolutionisme ; et l'on a eu raison dans la mesure où ces opinions coïncident avec l'immanentisme condamné par l'Encyclique. Mais l'on n'avait jusqu'ici pas assez pris garde au passage de l'Encyclique où est très clairement visée et réprouvée certaine « utilisation du positivisme ; » et l'on semblait ne pas se souvenir que le positivisme suppose et implique le criticisme absolu, — c'est-à-dire l'agnosticisme, la plus radicale et la plus dangereuse de toutes les erreurs accumulées dans le modernisme. — Il est évident que nous ne parlons pas ici des opinions politiques de telle ou telle école, mais seulement des fondements philosophiques auxquels on fait appel, sans toujours en bien comprendre la portée.

[1] Sur l'étroite dépendance des modernistes à l'égard de la philosophie moderne, on consultera avec beaucoup de fruit S. Harent, *Expérience et foi*, dans les *Etudes*, t. 113, p. 221 ss., et t. 115, p. 20 ss., 164 ss. — Sur leur dépendance à l'égard du protestantisme libéral, Lebreton, *L'Encyclique et la théologie moderniste* (Beauchesne).

réussissons pas à imaginer, nous ne comprenons pas que le curé garde publiquement au service de l'église, en pleine participation publique d'offices religieux, un homme qui, au vu et au su de toute la paroisse, est bel et bien excommunié, pour avoir de mauvaise foi, étant dûment averti, acheté des biens d'église.

Les deux raisons d'excuse qu'on présente sont insuffisantes :

1° Il n'est pas possible d'admettre l'adverbe « inconsciemment » si le « dûment averti » est vrai. Il y a contradiction ; c'est l'un ou l'autre, pas les deux à la fois. Et puis, si par hasard l'achat a été fait inconsciemment, il y a quelque chose qui, après coup, n'est pas inconscient : c'est le fait de conserver, sans autorisation ni composition, le bien injustement acquis, au mépris des droits de l'Eglise ; l'excommunication réelle, profonde, est là, si par hasard elle manquait au début.

2° Le scandale du moyen employé n'est pas justifié par l'œuvre bonne qu'est la solennité de l'office ; il faut la supprimer, et en donner la raison aux fidèles, plutôt que de tolérer un état de choses qui donnera infailliblement à croire que le curé est le premier à ne pas avoir souci des censures encourues en pareil cas.

Q. — Un confrère me racontait un jour qu'il n'avait pas cru devoir donner l'absolution à un jeune homme qui venait se confesser pour le mariage et ne manifestait ni repentir ni ferme propos. Il oublia de lui recommander de ne pas se présenter à la sainte Table avec sa fiancée, comme cela se pratique fréquemment, les jeunes gens accompagnant leurs fiancées *pour leur faire plaisir*.

Or, le lendemain matin, un dimanche, à la première messe, la fiancée communia et son fiancé vint s'agenouiller à côté d'elle. Grand embarras du curé qui se demanda s'il devait donner la sainte Communion à quelqu'un qui n'avait pas reçu l'absolution, ou s'il devait le passer. C'est à ce dernier parti qu'il se décida, se rappelant que Notre-Seigneur avait dit qu'il ne fallait pas donner les choses saintes aux chiens, ni jeter des perles à des pourceaux.

Mais dans l'assistance on remarqua que le curé n'avait pas donné la sainte Communion au jeune homme, et on trouva la chose extraordinaire. Les personnes éclairées durent supposer que le fiancé n'avait pas reçu l'absolution. N'y avait-il pas là divulgation indirecte du secret de la confession ?

Après la messe, le jeune homme se rendit à la sacristie pour demander raison au curé de sa conduite. Celui-ci lui rappela qu'il n'avait pas fait une vraie confession et que dans ces conditions il n'aurait pas dû se présenter à la sainte Table. Le jeune homme excipa de son ignorance religieuse et tout fut terminé.

Que pense l'*Ami* de la manière de faire du curé ?

R. — Excusable d'avoir un peu perdu son sang-froid devant une surprise aussi pénible pour lui, le curé en question ne saurait être félicité de sa manière d'agir. Ce n'était pas le cas de refuser publiquement la communion, le sujet ne s'y présentant pas dans des conditions externes notoirement répugnantes par son fait. Après tout, il pourrait arriver qu'un futur, évincé dans un confessionnal, fût accepté et absous dans un autre. Et alors ?... Comment et pourquoi le diffamer publiquement devant l'assistance ? Et dans le cas où très certainement il ne s'est pas confessé ailleurs, outre que c'est là un ordre de connaissance et de renseignements tout privé, le curé ne savait son indignité que par la confession insuffisante de la veille, sur quoi il est tenu de garder le plus absolu secret.

Possible, après tout, par le temps qui court, que cet absurde ignorant ait cru de bonne foi suffisante la « formalité » de sa simple comparution au confessionnal pour se présenter ensuite à l'autre « formalité » de la communion, à côté de sa future. Mais, à supposer qu'il ait eu l'advertance et la malice que réclame le sacrilège, c'est du *per accidens* par rapport au pauvre curé, qui est bien obligé de laisser faire ce sacrilège, comme tant d'autres, faute de pouvoir l'empêcher sans causer pour son propre compte un plus grand mal.

Q. — Est-ce que dans les pays de missions les néophytes ne devraient pas être assimilés aux enfants ayant l'âge de discrétion et par conséquent, pour obéir au décret *Quam singulari*, ne devrait-on pas les admettre à la Sainte Communion ?

Pour ma part, je trouve que toutes les raisons mises en avant par Pie X militent à fortiori en faveur de nos jeunes chrétiens.

La seule objection qui pourrait se présenter à vous en Europe serait que peut-être ces néophytes ne connaissent pas assez le catéchisme. A cela, je réponds qu'ils le connaissent assez, car le catéchisme exigé d'eux pour l'admission au baptême est plus développé que le catéchisme qui était exigé en France pour la Première Communion solennelle avant le décret *Quam singulari*.

R. — Sauf raisons exceptionnelles de circonstances locales de milieu, dont nous n'avons pas à nous préoccuper puisqu'on ne nous en parle pas, la réponse à la question générale proposée ne peut être qu'affirmative. La différence des latitudes, non plus que la couleur de la peau, n'a rien à voir avec le principe universel de l'alimentation de toute âme chrétienne par le sacrement d'Eucharistie. Toutes les fois donc que n'importe quel fidèle, n'importe où, réalise les conditions précisées dans le décret *Quam singulari*, il est admissible à la Sainte Table, et l'âge tardif auquel il lui est donné de s'en approcher ne saurait créer un obstacle ; au contraire, puisqu'il est sans doute alors en état d'apporter à la communion une préparation intellectuelle supérieure, toutes proportions gardées, à celle qu'on peut attendre d'un âge moins avancé.

Q. — Une jeune fille pieuse est sur le point de se marier avec un jeune homme débauché et impie, qui demeure loin et affecte, pour la circonstance, des airs de religion. Le curé du jeune homme se dit : « Quand elle sera devenue ma paroissienne, malheureuse, c'est tout à fait à craindre, elle me reprochera de ne l'avoir pas avertie. » Sur ce, il se décide à lui faire écrire des renseignements anonymes. Le mariage n'a pas lieu. La famille du jeune homme, soupçonnant le curé, lui voue une haine mortelle. Celui-ci est-il reprochable ?

R. — Non ! Il a bien agi et n'a rien à se reprocher, malgré le contre-coup fâcheux qui est résulté

de sa démarche. La charité lui faisait un devoir d'avertir la jeune fille en question, du moins nous le supposons, n'ayant aucune raison de penser que ce fût le cas d'appliquer la règle d'exception : *Præceptum caritatis non obligat cum tanto incommodo.*

D'autre part, le mécontentement et la colère des parents du jeune homme sont choses « per accidens » dont il n'est point responsable, ne les ayant sans doute même pas prévues, auxquelles du reste il aurait pu passer outre, même s'il y avait pensé, en raison du plus grand mal qui était à éviter.

Le seul point sur lequel ce curé pourrait être répréhensible, et seulement *leviter*, concerne le moyen employé par lui pour avertir la jeune fille. A-t-il été là suffisamment avisé ? A-t-il assez prévu les soupçons possibles à son endroit, et assez pris les précautions qui pouvaient les détourner ? C'est une affaire de « prudence » à juger sur des circonstances de détail que nous ignorons.

Mais, ce point accidentel mis de côté, nous ne voyons pas ce qui serait répréhensible dans l'attitude du curé, appréciée seulement au double point de vue de la monition charitable et des conséquences indirectes qui *per accidens* l'ont accompagnée.

Q. — L'*Ami* connaît sans nul doute les décrets (sur la célébration des messes et l'aumône à percevoir) portés l'an 1625 par la C. du Concile, et leur confirmation et extension faites par Innocent XII dans sa bulle *Nuper* de l'année 1697.

Or un des points des susdits décrets est ainsi conçu : « Porro ne ullo unquam tempore omnia et singula decreta prædicta in oblivionem seu desuetudinem abeant, rectores, superiores seu capitula ecclesiarum sæcularium *illa retineant publice exposita in eorum sacrario ;* superiores vero locales cujuscumque monasterii, conventus ac domus regularis curare et efficere teneantur sub pœna .. *ut in perpetuum sexto quoque mense*... omnes et singulæ præmissæ... *in publica mensa perlegantur.* »

Or, je connais des couvents où cette lecture est faite régulièrement *ut supra ;* j'en connais aussi où elle est entièrement négligée. D'autre part, quelles sont les sacristies où les décrets susdits soient affichés ?...

L'*Ami* pourrait-il nous dire ce qu'il pense de ces prescriptions, et pourquoi elles ne sont pas mises davantage en pratique ? Obligent-elles encore aujourd'hui ?

R. — On n'ignore pas, en effet, à l'*Ami du Clergé* les prescriptions dont vous parlez et on y sait aussi qu'elles restent toujours obligatoires *sub gravi* pour les Ordres religieux qu'elles concernent [1].

Toutefois, de ce que ces prescriptions n'ont jamais été abrogées par l'autorité légitime, il n'en résulte pas nécessairement qu'elles continuent à obliger strictement tous les religieux. Il peut y avoir des Ordres chez qui elles sont tombées en désuétude depuis un temps assez notable pour qu'il y ait prescription et, par conséquent, cessation de l'obligation.

D'autre part, ainsi que le fait remarquer très justement le P. Vermeersch [1], les Congrégations récentes ne sont pas liées par ces prescriptions et on ne voit pas que la discipline régulière ait eu à en souffrir. Il faut reconnaître aussi que les conditions ont bien changé pour les Ordres religieux et qu'elles rendent peut-être moins urgentes qu'autrefois les règles dont il s'agit.

Ceci dit pour légitimer, au moins dans une certaine mesure, les exceptions que vous mentionnez, il n'en reste pas moins que la loi doit être observée partout où l'on ne pourrait invoquer de graves motifs pour s'y soustraire.

[1] On trouvera les documents qui les contiennent dans la *Collectanea P. F.*, t. I, n. 16 et 241 ; le premier est du 21 juin 1625 et le second du 23 décembre 1697. — Le P. Vermeersch donne aussi, au t. II de son traité *De Religiosis*, p. 418, la Constitution d'Innocent XII.

Q. — Dans une paroisse dont le curé est absent depuis un mois, il y a un prêtre sans juridiction. Depuis le décret *Ne temere*, pour la validité d'un mariage les parties contractantes sont-elles tenues de se présenter devant ce prêtre, ou bien peuvent-elles se marier seulement devant deux témoins ?

1° Dans le cas où le recours à l'Evêque serait difficile ou impossible, *quid ?*

2° Dans le cas où il serait facile, *quid ?*

R. — La réponse à votre question a déjà été donnée. (Voir *Ami* 1908, p. 268, Règle 14). Vous n'auriez eu aucune peine à vous la donner vous-même, en relisant simplement le texte du décret *Ne temere*. Comme vous ne l'avez peut-être pas sous la main, nous allons vous le rappeler :

« Si contingat ut in aliqua regione parochus locive Ordinarius, aut sacerdos ab eis delegatus, coram quo matrimonium celebrari queat, haberi non possit, eaque rerum conditio a mense jam perseveret, matrimonium valide ac licite iniri potest emisso a sponsis formali consensu coram duobus testibus. » *(Ne temere,* § VIII).

Que pouvez-vous souhaiter de plus clair ? En l'absence du curé, le recours à l'Ordinaire, à une délégation au moins, est obligatoire. Que si pendant un mois entier ce recours est impossible (pas seulement « difficile », mais moralement au moins impossible), le mariage devant deux témoins seulement est valide et licite, même sans la présence du prêtre qui se trouverait là, mais n'ayant aucune délégation ni qualité pour prêter l'assistance sacerdotale canonique au contrat.

Le cas paraît assez chimérique, et posé pour nous faire « travailler ». On imagine difficilement une pareille absence du curé sans substitution de fondé de pouvoirs à sa place ; on imagine difficilement ce prêtre qui est là, le curé absent, et qui ne fait rien, ou ne peut rien faire, pour remédier aux conséquences de sa fugue ; on imagine difficilement que l'Evêque ignore pareille situation et n'y pourvoie pas comme il peut convenir.

Enfin... imaginons tout de même... et tenons-nous-en à la solution que le décret donne en termes exprès à cette difficulté.

[1] *Op. cit.*, p. 287, n. 444.

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

XXIV

LE BATIMENT MATÉRIEL D'UNE ÉGLISE *(suite)*

SOMMAIRE. — **VI. Le Presbyterium ou sanctuaire.** — I. DÉFINITION. — II. LA QUESTION ARCHÉOLOGIQUE : — dans les catacombes ; — dans les églises primitives. — III. LA QUESTION ARCHITECTURALE : — 1° Emplacement du sanctuaire. — 2° Ses dimensions. — 3° Ses dispositions architectoniques : — *a)* Elévation du sanctuaire. — *b)* Sa clôture : — 1. à l'époque primitive ; — 2. à l'époque romane ; — 3. depuis le XIII^e siècle : — le chancel ; — la balustrade ; — la grille en fer forgé. — IV. LA QUESTION CANONIQUE : personnes ayant le droit de siéger au sanctuaire pendant les offices : — 1° A l'époque primitive : exclusion des laïques. — 2° Dans la période moderne. — 3° Dans la période contemporaine : — *a)* Circonstances où la loi oblige. — *b)* Personnes venant sous le nom de laïques : — 1. Les membres des tiers ordres séculiers ; — 2. Les membres des confréries ; — 3. Les cérémoniaires ; — 4. Les serviteurs de l'évêque.

VII. Le chœur des chantres. — I. DÉFINITION ET ÉTYMOLOGIE DU MOT « CHŒUR. » — II. LA QUESTION ARCHÉOLOGIQUE : — 1° A l'époque primitive : — *a)* Existence des chantres. — *b)* Leurs fonctions. — *c)* Leur place. — 2° Les écoles de chantres au moyen âge : = *a)* A *Rome :* — 1. La question *historique :* — *débuts* de la *schola cantorum* de Rome ; — la réforme de S. Grégoire le Grand. — 2. La *population* de la *schola cantorum* de Rome : — les enfants ; — les hommes faits ; — nombre des pensionnaires. — 3. Son mode de *recrutement.* — 4. La question *économique.* — 5. Son *administration.* — 6. Une *exécution* musicale. = *b)* Les écoles de chant *épiscopales :* — 1. *Histoire :* — en Orient ; — en Gaule ; — en Portugal. — 2. *Personnes acceptées* pour le chant en province : — les enfants ; — les adultes ; — les femmes. — 3. *Formation des maîtres* de chapelle : — en Angleterre ; — en France ; — en Espagne. — III. LA QUESTION ARCHITECTURALE ET LE CHŒUR DES CHANTRES : — 1° Disposition matérielle : — l'aire du chœur ; — les sièges des chantres. — 2° Situation du chœur des chantres. — IV. LA QUESTION CANONIQUE ACTUELLE : — 1° Les *clercs* chantres. — 2° Les *laïques* chantres : — *a)* Nécessité. — *b)* Leur place : — 1. avec le surplis ; — 2. en habits laïques. — *c)* Qualités. — 3° Les femmes dans la *schola cantorum.*

VIII. Les chapelles. — I. LEUR NOMBRE : — 1° Autrefois : — *a)* Période primitive. — *b)* Dans le haut moyen âge : — 1. En Orient. — 2. En Occident. — 2° Aujourd'hui : — la *capella major ;* — les autres chapelles. — II. LEUR EMPLACEMENT : — 1° La chapelle majeure. — 2° Les chapelles mineures : — *a)* Où elles ne doivent pas être. — *b)* Leur place : — 1. Dans l'abside. — 2. Dans le transept. — 3. Dans les bas côtés. — III. LEUR ARCHITECTURE : — 1° Plan. — 2° Style. — 3° Clôture.

IX. Les sous-sols. — I. LA CONFESSION : — 1° Définition. — 2° Les anciennes confessions. — 3° Eglises réclamant une confession. — 4° Architecture de la confession : — *a)* Intérieur. — *b)* Mode d'accès. — *c)* Fermeture. — II. LA CRYPTE : — 1° Le nom. — 2° Définition. — 3° Destination. — 4° Les anciennes cryptes. — 5° Architecture d'une crypte. — III. LES CAVEAUX FUNÉRAIRES : — 1° Personnes y ayant droit : — *a)* Les *fidèles :* — en Italie ; — en France. — *b)* Les *évêques.* — 2° Disposition des caveaux funéraires d'après la loi canonique : — *a)* Les caveaux *voûtés.* — *b)* Les caveaux *non voûtés :* — éloignement des cadavres de l'autel : — 1. Origine de la loi. — 2. Ses développements. — 3. Refus de dispense.

X. Les tribunes. — I. LES TRIBUNES COMMUNES : — 1° Définition. — 2° Les tribunes communes et l'archéologie. — 3° Les tribunes contemporaines : — *a)* Pas de mélange des deux sexes. — *b)* Pas d'enfants. — *c)* Place naturelle des hommes. — II. LES TRIBUNES POUR LA MUSIQUE : — 1° Les tribunes *d'orgues :* — *a)* Emplacement. — *b)* Dispositions architectoniques. — 2° Les tribunes *d'orchestres.*

ART. VI. — LE PRESBYTERIUM OU SANCTUAIRE

I. Définition. — Le *presbyterium,* comme l'indique son nom, est la place où se tiennent les prêtres et le clergé pendant l'office divin.

— En France, on l'appelle le *chœur.*

— C'est à tort, parce que cette expression caractérise plus spécialement l'endroit réservé aux chantres.

Comme cette partie de l'église renferme ordinairement le maître-autel, on l'appelle aussi le *sanctuaire.* En somme, le *sanctuaire* est une partie du *presbyterium,* sans séparation accusée assez souvent. Avec l'autel au fond, le sanctuaire fait suite au *presbyterium,* dont il est séparé par une ou plusieurs marches.

Si l'autel est en avant, ou bien le sanctuaire se confond avec le *presbyterium,* comme dans les basiliques romaines, ou bien il en est distinct, comme aux cathédrales de Langres et d'Angers : alors, le *presbyterium* étant rejeté en arrière, le sanctuaire occupe la partie antérieure.

On trouve encore les expressions *suggestum, ecclesiæ absis, tribunal, thronus episcopi, sanctum, sancta sanctorum* et *ambo,* cette dernière expression visant les degrés par lesquels on y montait.

— Comment était disposé le sanctuaire dans l'antiquité ?

II. La question archéologique. — Dans les chapelles des *catacombes,* je n'ai vu aucune division. Ces chapelles consistent ordinairement en un espace oblong, terminé par un mur de tuf droit. Adossée à ce mur est une table de marbre recouvrant un tombeau : c'est l'autel. A côté est une colonne de tuf sur laquelle on plaçait les oblations, et le long de la chapelle sont des tombeaux sur lesquels s'asseyaient les prêtres et les ministres.

Dans les églises *primitives,* on montait dans le sanctuaire par un ou deux rangs de degrés, l'un à droite, l'autre à gauche. Ces degrés étaient en nombre impair. Le sanctuaire avait souvent la forme demi-circulaire ; en avant ou au milieu, se trouvait l'autel. Au fond de l'abside se voyait le siège en pierre de l'évêque, qui était ordinairement précédé de quelques degrés. Aux deux côtés du trône, le long de la muraille jusqu'à la ligne de l'arc principal, se trouvaient des bancs, ordinairement en marbre, sur lesquels s'asseyaient les prêtres, les diacres restant toujours debout. Du temps de dom Martène, le sanctuaire des cathédrales de Vienne et de Lyon était encore ainsi disposé.

III. La question architecturale. — I. Emplacement du *presbyterium*. — Il dépend de la place de l'autel : le *presbyterium* sera en avant, si l'autel est au fond, et en arrière, si l'autel est, comme on dit en France, *à la romaine*.

II. Dimensions. — Le *presbyterium* sera plus ou moins grand suivant le nombre de personnes qui doivent y prendre place.

Dans une cathédrale, outre le chapitre et les bénéficiers, il faut compter en plus le Séminaire, parce qu'il est obligé d'assister aux offices de la cathédrale aux jours de fêtes : « Cathedrali et in aliis loci ecclesiis diebus festis inserviant, » dit le Concile de Trente [1].

Dans une paroisse où il n'y a qu'un curé, quelques vicaires et des prêtres habitués, une travée est largement suffisante.

— La dimension du *presbyterium* est donc en raison, non de l'édifice et de l'architecture, mais des besoins du clergé.

III. Dispositions architectoniques. — Le *Cérémonial des curés* dit : « Presbyterium uno saltem gradu pavimento templi eminere deberet, simulque undique claudi balaustrio marmoreo vel clathris ferreis aut etiam ligneis, eleganter extructis [2]. »

1° *Elévation*. — Le sanctuaire doit être séparé du chœur par un ou plusieurs degrés, toujours en nombre impair. D'après S. Charles, ils auront 0 m. 18 de haut et 0 m. 25 à 0 m. 40 de large.

2° *Clôture*. — Dans les anciennes églises, le sanctuaire était toujours fermé en avant par une barrière appelée *cancel*, du latin *cancellus*, qui signifie *barreau* ou *grille*, d'où est sorti le vieux mot français *chancel* : « Vetus mos fuit clericos a laicis *cancellis* secernere in ecclesia, » dit Durant de Mende [3]. La forme et la disposition de cette barrière a varié suivant les temps.

a) A l'époque primitive. — Dans le principe, la barrière du sanctuaire n'était qu'une simple *clôture* et ne servait pas pour la communion. Elle était ordinairement d'un travail précieux. Des voiles y étaient appendus et, au moment de la consécration, ils étaient étendus de manière à cacher au peuple l'autel et tout le sanctuaire. Ces voiles étaient rehaussés de riches broderies. Lorsqu'un diacre voulait entrer du chœur ou de l'église dans le sanctuaire, des clercs placés près des portes levaient les voiles.

b) A l'époque romane. — Jusqu'au XIIIe siècle, le sanctuaire n'était entouré que d'une simple clôture massive ou en *balustre* à hauteur d'appui.

c) Depuis le XIIIe siècle. — La clôture, depuis l'époque gothique jusqu'à nos jours, se fait de trois manières : par un *chancel*, une *grille* ou une *balustrade*.

1. *Le chancel*. — C'est la forme la plus ancienne et la plus monumentale. Il se compose de trois parties : un soubassement plein et orné ; une rangée de pilastres ou de colonnes, dont les intervalles sont à jour ou grillés ; une poutre transversale, nommée *tref* au moyen âge, du latin *trabs*, et formant frise par un encadrement de moulure. Au milieu, la porte interrompt le soubassement et le grillage, mais non le *tref* ; elle est à deux vantaux, en bois sculpté, découpé à jour avec armoiries.

Quelquefois, le chancel est en bois menuisé, avec barreaux autour, comme à l'église d'Aime (Savoie).

— A quel motif doit-on l'institution des chancels ?

— La multiplicité des fondations d'offices qui obligeaient le clergé à rester longtemps au *presbyterium* donna naissance à ces hautes clôtures, destinées à protéger contre le froid, les stalles étant adossées au chancel.

A Notre-Dame de Paris, c'est une frise de bas-reliefs surmontant des arcatures ; le sculpteur Jean le Bouteiller et Jean Ravy, son neveu, ont exécuté de 1325 à 1351 ce travail, dont il ne reste qu'une faible partie. La clôture de Saint-Quentin, de même type et de même époque, est très mutilée. D'autres clôtures de chœur, très remarquables, ne datent que des XVe et XVIe siècles : il faut citer celle d'Albi, décorée de remplages à jour et de belles statues ; celle d'Amiens, où des groupes en ronde-bosse se détachent sur des fonds en bas-relief ; celle de Chartres, du même type, terminée seulement au XVIIIe siècle ; celles de Rodez, d'Avioth (Meuse), Notre-Dame de l'Epine (Marne), Arques (Seine-Inférieure), Belley (Ain), Vendôme, qui ne se composent que d'architecture ; celle de la cathédrale de Tolède, très riche et ornée de statuaire, qui remonte au XIVe siècle ; celle enfin de la cathédrale de Burgos, non moins riche, mais moins intéressante, du XVIe siècle.

Certaines clôtures de sanctuaire ne présentent que des *panneaux pleins* disposés pour recevoir des peintures, telles que celles qui sont conservées à Saint-Seine (Côte-d'Or) et à la Chaise-Dieu (Hte-Loire).

2. *La grille en fer forgé*. — C'est un modèle de clôture très élégant. La grille est fixe ; elle part du sol et a pour couronnement une galerie ouvragée. La porte centrale ouvre à deux battants pour les cérémonies, afin que le regard puisse plonger jusqu'à l'autel ; mais, en dehors de ce temps, on la tient constamment fermée.

Ce mode de fermeture du *presbyterium* est très fréquent en Italie : à Saint-Pierre de Rome, les deux chapelles du Saint-Sacrement et des chanoines, à Sainte-Marie-Majeure celles de la Crèche et de la Vierge, ont, à l'entrée, des grilles de fer rehaussées d'armoiries et d'appliques de cuivre, qui sont d'un grand effet.

— Les portes latérales du sanctuaire de la cathédrale de Langres rentrent dans cette catégorie et sont aussi à citer.

[1] Conc Trid., sess. XXIII, cap. 18.
[2] *Ephem. Lit.*, 1908, p. 539.
[3] *De ritibus Ecclesiæ*, lib. I, cap. XVII.

3. *La balustrade.* — On la fait indifféremment en bois, en fer, en marbre ou en pierre commune. Elle n'excède pas la hauteur d'appui et se fait à panneaux pleins ou à jour; la porte à double battant, pour un ensemble de marbre et de pierre, ne peut être qu'en métal ou en bois. Si la balustrade devait servir de table de communion, il faudrait en élargir le plus possible la partie supérieure.

IV. La question canonique : Personnes ayant le droit de siéger au « presbyterium » pendant les offices. — I. A L'ÉPOQUE PRIMITIVE. — La règle relative à l'exclusion des laïques est formulée dans ce passage du droit : « Sacerdotum aliorumque clericorum ecclesiis servientium honores a laicorum loco discrete apparere convenit. Quare *nulli laicorum* liceat in eo loco ubi sacerdotes et reliqui clerici consistunt, quod *presbyterium* nuncupatur, quando missa celebratur, consistere, ut libere et honorifice possint sacra officia exercere. »

S. Ambroise sut faire observer cette défense dans une circonstance solennelle. L'empereur Théodose, venant au secours de Gratien, s'était établi à Milan. Un jour de solennité, il avait présenté en personne son offrande à l'autel; après quoi, il était resté dans l'enceinte du clergé. S. Ambroise, l'apercevant, appela l'archidiacre et lui dit : « Allez de ma part avertir l'empereur et lui dire que c'est là la place des ministres sacrés et que la pourpre donne droit au principat, mais non pas au sacerdoce. » Théodose sortit des balustrades et se rangea parmi les laïques.

— Voilà un exemple dont auraient besoin nos générations contemporaines.

II. DANS LA PÉRIODE MODERNE. — Il y eut quelque relâchement dans l'application de la loi et l'on permit aux magistrats et aux juges séculiers d'avoir un siège dans le *presbyterium* pendant les offices divins. Le décret du 16 février 1593 mentionne une concession de ce genre et le décret du 4 février 1600 parle de permissions antécédentes : *etiamsi aliquando id eis permissum fuerit* [1].

III. DANS LA PÉRIODE CONTEMPORAINE. — La législation *actuelle* sur la présence des laïques au *presbyterium* pendant les offices est formulée dans ce passage du *Cérémonial des Evêques* : « Sedes autem pro nobilibus atque illustribus viris laicis, magistratibus ac principibus, quantumlibet et primariæ nobilitatis, plus minusve pro cujusque dignitate et gradu ornatæ, debent *extra chorum et presbyterium* collocari juxta sacrorum canonum præscriptum, laudabiliaque antiquæ disciplinæ documenta jam inde ab exordiis christianæ religionis introductæ, ac longo tempore observatæ [2]. »

Dès le 4 février 1600, la S. C. des Rites se prononçait comme le *Cérémonial des Evêques*, qui est de la même année : « Non licere nec permitti debere laicis, dum divina officia in ipsa ecclesia peraguntur, inter præbendatos ac ministros, in *choro* vel *presbyterio* stare vel sedere, nec licere magistratibus aut judicibus laicis proprias Dignitatum sedes aut canonicorum stalla in choro prædicto aut presbyterio occupare. »

1° *Circonstances où la loi oblige.* — Les laïques sont tenus par cette défense pendant le temps des *offices sacrés*, soit les fonctions liturgiques du chœur, soit les fonctions avec le Saint-Sacrement. En dehors de ces fonctions, on peut *tolérer* la présence des laïques dans le *presbyterium*, bien qu'il soit mieux d'abolir cette coutume où elle existe.

De plus, il s'agit de fonctions célébrées à l'église, *in ipsa ecclesia*, ce qui donne toute latitude pour les offices célébrés au dehors.

2° *Personnes venant sous le nom de laïques, ou non.* — *a) Les membres des tiers ordres séculiers.* — S'ils ont revêtu le costume qui descend jusqu'aux talons, *habitum talarem*, comme ce costume est un véritable *habit religieux*, ils peuvent, comme les réguliers, assister aux fonctions ecclésiastiques à l'intérieur du *presbyterium* ; mais il leur est interdit de servir à l'autel, s'ils sont ecclésiastiques, sans revêtir le surplis.

b) Les membres des confréries. — Qu'ils soient ou non revêtus de leurs *sacs*, il leur est interdit d'entrer dans le *presbyterium* pendant les offices, lors même que le curé y consentirait. Cette défense s'étend même aux prêtres et aux prélats membres de ces confréries revêtus du costume de la confrérie, à moins qu'ils n'aient aussi le surplis ; dans ce cas, on peut tolérer pour eux l'exercice des ministères inférieurs : *quoad ministerium inferioris ordinis tolerari possunt* [1].

Les *prieurs* des confréries sont, comme les membres, à moins d'un privilège particulier dont ils doivent faire la preuve, exclus du *presbyterium* pendant les offices sacrés. Dans le cas où ils auraient ce privilège, ils ne peuvent être encensés par un ministre sacré paré, ni recevoir de lui le baiser de paix, mais seulement d'un simple clerc.

c) Les cérémoniaires. — D'après le *Cérémonial des Evêques*, un clerc *in sacris* est requis pour remplir les fonctions de Cérémoniaire : on doit donc exclure tout laïque, même revêtu de la soutane et du surplis.

d) Les serviteurs de l'évêque. — Les serviteurs de l'évêque qui remplissent une fonction auprès de lui pendant une cérémonie, ou qui veillent sur ses ornements, sont autorisés à rester au *presbyterium* pendant les offices. Mais il n'en est pas de même des familiers de l'évêque, même ecclésiastiques, qui ne remplissent aucune fonction, s'ils sont *in nigris* [2].

— Il y a de nombreuses coutumes contraires.

— L'Eglise demande que l'on s'y prenne avec

[1] S. R. C., n. 26 et 157.
[2] Lib. I, c. XIII, n. 13.

[1] S. R. C., n. 2536.
[2] S. R. C., n. 26, 157, 175, 802, 1258, 1288, 1348, 1792, 1808, 1849, 1910, 1959, 2036, 2141, 3549.

prudence pour les faire disparaître, afin de ne pas froisser les populations catholiques, mais veut qu'on y travaille néanmoins [1].

Art. VII. — Le chœur des chantres

I. Définition et étymologie du mot. — I. Définition. — Le *chœur* est le lieu où se placent les *chantres* dans une église pour y remplir leurs fonctions pendant les offices sacrés.

Primitivement, il n'y avait de chœur que dans les *cathédrales*, parce que seules elles avaient un clergé assez nombreux et un collège de prêtres formant le conseil de l'évêque. Aux VI^e^ et VII^e^ siècles, le chœur fut aussi introduit dans les églises des couvents et des collégiales pour les membres du chapitre. Plus tard, les églises paroissiales suivirent cet exemple.

— D'où vient ce nom bizarre de *chœur* donné à cette partie de l'église ?

II. Etymologie. — S. Isidore de Séville fait venir le mot *chorus* de *corona circumstantium* [2], parce que les chantres se plaçaient d'ordinaire en *cercle*. D'autres prétendent que le *chœur* s'appelle ainsi parce que les prêtres y disent leur bréviaire [3]. Il paraît plus simple de le faire dériver de χορός, réunion de *chanteurs*.

II. La question archéologique. — I. A l'époque primitive. — *a) Existence des chantres.* — Des chants religieux étaient-ils exécutés dans les catacombes ?

— Certains auteurs le nient, tandis que d'autres l'admettent, les textes précis faisant défaut. Le plus qu'on puisse présumer, c'est qu'en recevant des Juifs les textes de la psalmodie, les chrétiens auront pu leur emprunter aussi la manière de chanter ces textes ; de là à organiser un groupe d'exécutants, la distance dut être vite franchie.

Mais tout ceci n'est qu'hypothèse. A s'en tenir à la lettre des quelques phrases isolées des Pères et de quelques écrits contemporains, que nous reverrons en parlant des livres de chant, le plus que l'on puisse admettre, c'est l'existence du chant liturgique dès les origines du christianisme ; quant au mode d'exécution, on entrevoit des chœurs, dont les femmes ne sont pas toujours exclues, s'accordant dans la psalmodie en commun.

La psalmodie formait en effet le fonds intarissable du répertoire mélodique, auquel s'ajoutaient des pièces d'un caractère moins sévère, telles que les hymnes.

Il est facile de se représenter la place nécessaire du chantre, *psaltes*, dans ces assemblées chorales, la prépondérance que sa voix plus juste, plus forte, plus cultivée, lui obtient, le prestige qui s'attache à sa fonction. Bon gré, mal gré, il fallait recourir à celui qui sauvait les frères de lamentables cacophonies ; on le savait et on en convenait de bonne grâce. Nous voyons les fidèles de la jeune cité d'Hadriani, en Bithynie, rendre pleine justice au chantre de leur église :

> A la mémoire d'un homme chéri et estimé de tout ce qu'il y a sur la terre de mortels opulents. Succédant à la gloire d'un vainqueur habile, de son père Xénophon, N... s'est couvert d'honneur aux yeux de tous les hommes et parmi tout le peuple, charmant le troupeau de Dieu et formant tous les fidèles au chant des psaumes sacrés et à lecture des Saints Livres ; dormant maintenant dans le lieu saint, sous la protection du Christ sans tache, il est allé demander au prince de l'existence la vie et sa place aux joyeux banquets dans la demeure céleste ; après avoir accompli sur la terre, sans mériter de blâme, dix-huit années, il attend maintenant la gloire sans tache [1].

Cette épitaphe, qui est certainement antérieure à la paix de l'Eglise et appartient probablement au III^e^ et peut-être au II^e^ siècle, est le monument le plus explicite et le plus antique que l'on puisse trouver pour nous faire prendre contact avec les chantres.

b) Leurs fonctions. — Elles nous sont connues par les textes visés. De très bonne heure, la psalmodie chrétienne s'exécute à la manière de *solo* psalmodique, en imitation de la Synagogue. Le psaume CXXXV nous laisse voir le mécanisme de cette psalmodie chez les Juifs, où le soliste chante le verset, à la fin duquel l'assistance entonne le refrain : *quoniam in æternum misericordia ejus.*

Ce procédé, antérieur à l'antiphonie, réserve un rôle assez important au chantre, qui n'a guère mieux à faire que de se conformer à l'usage établi. Eusèbe nous apprend que les Thérapeutes chantaient suivant des rythmes et des mélodies très variés, exécutés par des chœurs tantôt d'hommes, tantôt de femmes, lesquels se réunissaient ensuite en chœur unique ou en solo, auquel l'assemblée répond. Eusèbe prend soin de faire remarquer que cette description s'adapte parfaitement à la pratique de son temps [2].

Les premières inscriptions romaines relatives à des chantres sont deux épitaphes composées par S. Damase avant son pontificat et appartenant encore au règne du pape Libère (352-366).

La première commémore l'évêque Léon, enterré dans l'*Agro Verano*, près de Saint-Laurent. Le défunt nous apprend qu'il fut longtemps païen ; une fois converti, il rehaussa le culte par son

[1] *Cæremoniale parochorum*, dans les *Ephem. lit.*, 1908, p. 339-341. — Selvaggio, *Antiquitatum Christian. Institutiones*, t. III, p. 35. — Krazer, *De antiquis liturgiis*, p. 118. — C. Enlart, *Manuel d'Architecture religieuse*, p. 745. — Sabathier, *Traité pratique...*, t. I, p. 329. — Barbier de Montault, *Traité pratique*, t. I, p. 65, 201-204. — Pierret, *Manuel d'Archéologie pratique*, n. 79-82. — Corblet, *Manuel élémentaire d'archéologie nationale*, p. 275.

[2] S. Isidore, *De Origin.*, lib. VI, c. 19.

[3] Conc. Toletanum, 633, c. 18.

[1] Ch. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, 1878, p. 71, n. 14, note 2. — Cabrol, *Dict. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 920 ; t. III, col. 345. — Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Ecclesiæ liturgica*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2785. — H. Leclercq, *L'église d'Hadriani ad Olympum*, dans la *Revue Bénédictine*, 1905, t. XXII, p. 80-90. — G. Perrot, *Exploration de la Galatie et de la Bithynie en 1861*, 1863, t. I, p. 65, n. 44.

[2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII ; P. G., t. XX, col. 920.

chant, fut élevé à l'épiscopat et mourut âgé de 80 ans [1].

La seconde est l'épitaphe du diacre *Redemptus* trouvée au cimetière de Callixte, qui s'occupait à *psallere per citharam populis cœlestia regna* [2].

Ces deux personnages avaient été des solistes et, à ce titre, avaient eu leur rang marqué.

— Les chantres de la primitive époque avaient-ils un privilège ?

— Cela n'est pas douteux : de fait, le canon xv[e] d'un concile de Laodicée (380 ?) défendait à qui que ce fût de se mêler du chant à l'exception des chantres reconnus comme tels, qui chantent du haut de l'ambon [3].

Aussi les canons apostoliques (43[e]) n'ont-ils pas fait difficulté d'introduire les chantres dans la hiérarchie et de leur faire prendre rang entre les sous-diacres et les lecteurs. Toutefois cette situation privilégiée dura peu et les chantres ne se maintinrent pas dans la hiérarchie ecclésiastique ; cependant, on s'habitua lontemps à les comparer et à les égaler aux lecteurs. En Orient, où ils cessèrent de bonne heure d'être considérés comme ordre, l'*Euchologion* a conservé pour eux une formule d'installation étroitement unie à la charge de lecteur ; en Occident, le pontifical d'Egbert d'York, à propos de la bénédiction du lecteur, place celui-ci *in ordinem psalmistarum sive lectorum.*

c) Leur place. — Dans les catacombes, le défaut d'espace ne permettait pas de réserver un emplacement quelconque pour les chantres.

L'archéologie monumentale nous permet de retrouver dans la basilique cémétériale de Manastirine, près de Salone, l'emplacement de l'ancienne *schola cantorum* au centre de la nef contre le *presbyterium* ; elle forme un rectangle dont les limites étaient marquées par des plaques de marbre [4].

II. Les écoles de chantres au moyen age. — 1° *La* Schola cantorum *de Rome.* — *a) La question historique.* — On ne peut prouver d'une manière historique la fondation, par le pape Silvestre (314-336), de l'école de chant dont parlent Panvinio et quelques autres à sa suite ; néanmoins, l'existence de cette école est assez vraisemblable à partir du milieu du iv[e] siècle. Lorsque, dans le premier quart du siècle suivant, le pape Célestin I[er] introduira l'antiphonie pour l'*introït* de la messe, il devra avoir à sa disposition un chœur de chantres bien formés. A cette époque, bien qu'il y eût à Rome plusieurs basiliques, chacune n'avait pas ses propres clercs ou moines pour le service divin, ne possédant pas les revenus suffisants à l'entretien des collèges de chantres. On établit alors une *schola cantorum* commune à toute la ville, et lorsque dans une basilique se célébrait une fête, une procession, une station, tous les chantres s'y rendaient pour l'office et la messe [1].

— C'est à ce procédé que nous sommes revenus depuis la Séparation.

— S. Léon le Grand (440-461), deuxième successeur de Célestin, donna au chant une organisation durable en établissant dans le voisinage immédiat de la basilique de Saint-Pierre une communauté monastique spécialement chargée d'assumer le service de la célébration des heures canoniques. Ce monastère, placé sous l'invocation des saints Jean et Paul et auquel vinrent s'ajouter deux autres monastères sous les vocables de saint Martin et de saint Etienne, fut le berceau de la *schola cantorum* [2].

Entre cet humble début et l'essor que prendra plus tard l'institution sous l'impulsion de saint Grégoire le Grand, il s'écoule un siècle et demi environ, pendant lequel on ne peut guère rassembler que des textes épigraphiques et quelques expressions du *Liber Pontificalis* nous montrant l'attention des papes tournée vers les répertoires de chant : ce qui nous permet d'entrevoir sans peine un groupe de chanteurs chargés d'exécuter ce répertoire [3].

La réforme de S. Grégoire le Grand. — Grégoire fut d'abord archidiacre de l'Eglise romaine. Il avait, comme tel, la surveillance des *cubiculaires*, jeunes enfants attachés à la Chambre pontificale et qui fournissaient au recrutement des lecteurs et des chantres. A l'archidiacre incombait l'ordonnance pratique de la liturgie pour le chant et les cérémonies. Le diacre ou l'archidiacre avaient de plus en plus dans leur service un rôle musical à remplir : c'était à eux de diriger le chant, de donner le signal des pièces à chanter, enfin de préparer et d'exécuter eux-mêmes les morceaux les plus ardus, notamment le psaume intercalé entre les lectures, qui a reçu le nom de répons-graduel et trait. Au temps où S. Grégoire remplissait les fonctions d'archidiacre, il avait pu se rendre compte d'une bizarre et fâcheuse coutume dans le clergé romain. Pour s'assurer le concours de belles voix dans l'exécution de ces pièces ornées et pour ne pas rompre avec l'usage qui attribuait ces pièces aux diacres, on promouvait au diaconat de simples chanteurs doués d'un bel organe, sans se préoccuper s'ils pouvaient suivre avec honneur ou simplement avec décence la carrière ecclésiastique. Ces chanteurs, arrivés d'une

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 54 ; 1881, p. 20, 37. — *Inscriptiones christ. urbis Romæ*, 1888, t. II, part. I, p. 92, 106, 107. — Duchesne, *Liber pontificalis*, p. 250. — Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 685. — A. de Waal, *Le chant liturgique*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1895, 2[e] section, p. 310.

[2] Ihm, *Damasi epigrammata*, Lipsiæ, 1895, p. 28, n. 21. — Buecheler, *Anthol. epigr.*, n. 761.

[3] Conc. Laodic., can. 15. — F. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten*, in 8°, Rome, 1897, p. 132-136. — L. Probst, *Liturgie der ersten drei Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1870, p. 295.

[4] F. Bulic, *Scavi nell'antico cimitero cristiano di Manastirine a Salona*, dans *Bull. di arch. et storia dalmata*, 1892, t. xv. — D. Jelic, *Descrizione sommaria del cemetero di Monastirine*, même revue, 1892, t. xv, p. 145 195 ; — *Das cœmeterium zu Salona*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, p. 24, pl. II.

[1] Gerbert, *De cantu*, t. I, p. 36.

[2] *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 238-239.

[3] A. de Waal, *Le chant liturgique...*, p. 313, n. 3. — De Rossi, *Inscript. urb. Romæ*, t. II, p. 106, n. 49.

manière inespérée à un rang auquel, d'ordinaire, rien ne les avait préparés, y faisaient assez fâcheuse figure, se montraient mondains dans leur chant, dans leur accoutrement et s'enorgueillissaient surtout de porter une abondante chevelure. On peut penser que Grégoire, témoin impuissant de cet abus, dut exercer dans la mesure où elles lui étaient possibles ses fonctions de chantre.

En 590, Grégoire d'archidiacre devenait pape : les chantres ne tardèrent pas à s'en apercevoir. Dans un concile romain tenu en 595, le pape enlevait aux chanteurs diacres le privilège abusif établi à leur profit et réglait la situation des *cubiculaires :*

I. — Dans cette Eglise romaine à laquelle la Divine Providence m'a préposé, il s'est élevé une coutume fort répréhensible : c'est que des chantres soient élus parfois pour le service des autels, et qu'ordonnés diacres, au lieu de vaquer au service des pauvres et à la prédication, comme le demande leur fonction, ils se livrent aux modulations de la voix. De là vient qu'en cherchant une bonne voix, on néglige une vie honorable. Ainsi le chantre, en récréant le peuple par la beauté de sa voix, nuit aux bonnes mœurs. Aussi, par le présent décret, nous défendons aux ministres des autels de ce Siège de faire, à la messe solennelle, autre chose que la lecture de l'évangile, réservant les psaumes et les autres leçons aux sous-diacres et, si besoin est, aux minorés.

II. — Il s'est établi une coutume regrettable en vertu de laquelle le service intérieur de la Chambre apostolique est confié à des séculiers et à des enfants laïques ; et alors que la vie d'un pasteur doit toujours être un exemple d'édification, les clercs ignorent la vie du Pontife romain, qui n'est connue qu'à des enfants laïques. Désormais, ce sont des clercs ou des moines qui rempliront les fonctions de cubiculaires, afin de pouvoir rendre compte de la vie intime du chef de l'Eglise et de s'édifier de ses bons exemples [1].

— Voilà une réforme à fond qui a dû susciter bien des froissements.

— S. Grégoire fit construire pour la *schola* deux maisons : l'une, sous les degrés de la basilique de Saint-Pierre, l'autre, sous les constructions du patriarcat de Latran. Les enfants et les maîtres étaient probablement répartis entre ces deux maisons. Celle de Latran gagna en importance lorsque Serge Ier (687-701) fixa la résidence pontificale d'une façon positive au palais de Latran, qui prit le nom de *Patriarchium*. Dès lors, la *schola cantorum* y eut aussi son siège principal [2].

b) Sa population. — Les *enfants* formaient la majorité de la *schola*.

Outre les enfants formés dès leur premier âge aux méthodes de la *schola*, nous y avons vu des *hommes faits*, comme cet évêque Léon qui mourut sous Libère. On peut donc penser que le passage par la *schola* n'était pas rigoureusement obligatoire à ceux qui, doués d'une voix sonore et cultivée, pouvaient prendre rang parmi les chantres. Cette liberté aura dû avoir pour résultat d'introduire parmi ces derniers des artistes de quelque talent, mais d'un talent très profane.

A Rome, dès le principe, les *femmes* furent exclues du chant.

— Combien la *schola cantorum* comptait-elle de membres ?

— Le nombre des pensionnaires était moins élevé que l'on serait tenté de le supposer. Ce nombre, pense-t-on, ne dut jamais dépasser une vingtaine ou une trentaine. Une *Novelle* nous fait connaître qu'à Sainte-Sophie de Constantinople, au temps de ses plus éblouissantes splendeurs, les chantres étaient au nombre de vingt-neuf.

c) Son recrutement. — Il se faisait parmi les enfants des écoles d'après leurs dispositions naissantes pour le chant. Admis dans la *schola* en qualité de pensionnaires, ils étaient ensuite attachés comme cubiculaires à la Chambre pontificale ; les enfants des familles nobles, sans passer par cette filière, étaient reçus directement cubiculaires.

Outre la pratique du chant, tous recevaient l'instruction complète des sept arts libéraux. Pendant leur passage à la Chambre pontificale, ils étaient élevés, quand et où le pape en jugeait convenable, aux ordres mineurs, jusqu'au sous-diaconat, après 9 ans d'école.

Mais il est possible que les avantages faits aux élèves de la *schola* furent trouvés insuffisants, et leur recrutement volontaire s'en ressentit. C'est du moins ce que l'on est en droit de supposer en voyant adjoindre à la *schola* un orphelinat, *orphanotrophium*, dont les pupilles étaient dirigés vers l'école de chant. Cet orphelinat existait au cours du VIIe siècle ; il disparut au commencement du IXe [1].

d) La question économique. — Outre les deux maisons qu'il lui fit construire, S. Grégoire attribua à la *schola* plusieurs domaines, *nonnulla prædia :* mais l'entretien de la *schola*, dignitaires et pupilles, représentait d'assez fortes dépenses, couvertes par la fondation primitive en partie accrue et par des dons.

e) Administration. — Toute la petite population de la *schola* était placée sous la direction de quatre *paraphonistæ* ou chefs de chant, tous quatre sous-diacres. Le premier portait le titre de *primicerius ;* puis venait le *secundicerius*, qui le suppléait, le cas échéant ; enfin, deux substituts qualifiés *tertius* et *quartus*. Pour stimuler la bonne volonté et le zèle des enfants, ceux d'entre eux qui se montraient capables d'exécuter les *soli* de l'*Alleluia* recevaient le titre de *paraphonistæ*.

f) Une exécution musicale de la schola. — Lorsque la *schola* doit aller chanter à une basilique stationale, les enfants, tête rasée et revêtus de la grande chasuble, marchent sur deux rangs, les paraphonistes sous-diacres en dehors, vêtus de même. Les autres chanteurs partent sans doute sous la conduite du primicérier et de l'abbé. Dans l'église les chanteurs gardent, entre l'autel et le chœur, le même ordre : sur deux rangs, encadrés des chefs de chant.

[1] Mansi, *Conc. ampl. Col.*, t. x, col. 434.
[2] Jean Diacre, P. L. LXXV, col. 90.

[1] *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. II, p. 86, 92.

C'est à ce moment, tandis que le pape, à la sacristie, revêt les ornements, que le sous-diacre régionnaire s'avance à la porte menant au chœur et appelant : *Schola*, on répond : *Présent.* — Qui psalmodie ? — Un tel et un tel. — Alors, revenant vers le pape, le sous-diacre, après s'être incliné, lui dit : « Les serviteurs de mon seigneur, un tel, sous-diacre régional, lira l'épître, et un tel, de la *schola*, chantera. » Il n'est plus alors permis, sous peine de privation de la communion, de changer l'ordre du lecteur ou du chantre.

Le *quartus scholæ* attend pendant ce temps, à la porte de la sacristie, le moment de l'entrée du célébrant ; puis, quand le pape est prêt à officier, il commande aux acolytes placés près de la porte d'allumer leurs flambeaux, et, retournant au chœur, saluant le primicier, il lui dit : « Maître, ordonnez. » Le primicier entonne alors l'antienne de l'entrée, poursuivie par les chanteurs, tandis que le pape et le clergé s'avancent vers l'autel, et, après avoir prié et s'être donné le baiser de paix, prennent place sur leurs sièges [1].

2° *Les écoles de chant épiscopales. — a) Histoire.* — 1. *En Orient.* — Les premières écoles de chant prirent naissance dans les monastères d'Orient. Le préchantre avait la charge de former les frères au chant. L'essor du chant d'église, à partir du milieu du IVe siècle, est dû à l'activité des monastères syriens et égyptiens. Antioche et Alexandrie étaient à la tête du mouvement.

En Egypte, nous rencontrons deux inscriptions intéressantes au sujet des chantres. C'est d'abord une stèle funéraire d'El Doukheileh, conservée au musée d'Alexandrie, salle 1 : marbre blanc, daté de 530 de notre ère, où on lit : « S'est endormi dans le Seigneur, le bienheureux apa Dorothée, le *harpiste*... » Ici *apa* est une distinction purement honorifique qui ne signifie pas abbé de monastère.

Une autre inscription, provenant probablement de Nubie, mais d'une localité inconnue, et datant du IV-Ve siècle, nous fait connaître le prêtre et maître de chapelle *Marinus* [2].

2. *En Gaule.* — On lit fréquemment, principalement au VIe siècle, sur les épitaphes des évêques des Gaules, des indications concernant les soins apportés par eux à l'exécution correcte du chant liturgique. L'évêque Viventiolus de Lyon († vers 520) est loué comme *vox organi, præco verbi, ecclesiæ et populi speculum* [3] ; l'abbé Florentius († 553) est célébré comme suit : *verba Dei sollers toto de pectore prompsit, sancta quibus Domini resonant præconia semper atque perassiduis concentibus æthera plaudent* [4] ; l'évêque Nicetus de Lyon : *psallere præcepit normamque tenere canendi primus et alterutrum tendere voce chorum* [5] ; c'est à Lyon d'ailleurs que nous lisons l'épitaphe d'un certain *Stephanus primicirius scolæ lectorum* [6].

3. *En Portugal.* — Une inscription, conservée au musée de Lisbonne et provenant de Mertola, porte : *Andreas famulus Dei, princeps cantorum sacrosanctæ ecclesiæ Mertillianæ...* [7].

b) Personnes acceptées pour le chant. — 1. *Les enfants.* — A l'égard des enfants, l'accord était à peu près fait : de bonne heure ceux-ci avaient été accueillis ; ils apportaient une note fraîche et pure que rien ne pouvait suppléer. S. Germain de Paris leur attribuait une part dans les chants de son église : *clerus, plebs psallit et infans* [8].

2. *Les adultes.* — En Orient, ce furent d'abord les prêtres qui exercèrent les fonctions de chantres ; mais on finit par ordonner chantres des *eunuques* [9].

3. *Les femmes.* — La *Didascalia CCCXVIII Patrum* s'opposait à l'admission des femmes dans les chœurs de chant ; mais saint Ambroise n'avait pu se résoudre à imposer silence aux femmes dans son église [10] ; saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome avaient montré la même tolérance [11]. Il ne s'agissait pas de soliste, mais seulement de choral.

— Où les maîtres de chapelle de province puisaient-ils la connaissance du chant ecclésiastique ?

c) La formation des maîtres de chapelle. — 1. *En Angleterre.* — Les chantres de la *schola* de Rome avaient formé des élèves en Angleterre. Les chroniques mentionnent avec éloge un maître de chant nommé Jacques, d'abord diacre et primicier de Cantorbéry, depuis évêque d'York (633) ; puis ce sont Æddi, l'anglo-saxon Æonan, Gutta, futur évêque de Rochester, Acca d'York, Maban de Cantorbéry. Bède rapporte qu'en 680 l'abbé Jean, *archicantor* de Saint-Pierre de Rome, fut envoyé par le pape Agathon en Angleterre où il enseigna l'*ordo* et la *cantilena* aux chantres qu'on lui adressa [12].

2. *En France.* — Sous Etienne II et Paul Ier, le *primicerius* de la schola romaine avait nom Georges ; le *secundicerius* Siméon vint à Rouen donner des leçons de chant et retourna à Rome pour succéder à Georges. Enfin, on nomme encore Théodore et Benoît comme deux chantres envoyés à Charlemagne par le pape Hadrien vers la fin du VIIIe siècle.

[1] A. Gastoué, *Les origines du chant romain*, in-8°, Paris, 1907, p. 106-111.

[2] G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte*, 1907, p. 1, n. 2 ; *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, 1905, t. VIII, p. 11, n. 2. — Kirchhoff, dans *Corpus inscrip. græc.*, t. IV, n. 9129. — Révillout, dans la *Revue égyptologique*, 1885, t. IV, p. 11, n. 1.

[3] Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, n. 52.

[4] Ibid., t. II, p. 246, n. 512.

[5] Ibid., t. I, p. 58, n. 25.

[6] Ibid., t. I, n. 65.

[7] *O Archeologo Português*, 1897, t. III, p. 292. — E. Hübner, *Inscriptionum Hispaniæ christianorum Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, p. 8, n. 30*.

[8] Fortunat, *Poema in laud. cleri Parisiensis*, P. L. LXXXVIII, col. 104.

[9] Balsam., *In c. concil. Trull. et in c. XIII.* Syn. VII.

[10] S. Ambroise, *In Psalm. I*, P. L. XIV, col. 968.

[11] *Homilia in Psal. CXL*, P. G. LV, col. 425.

[12] P. L. XCIV, col. 199.

— Quels furent les résultats acquis dans ces écoles de chant ?

— Les écoles de chant établies à Metz sous Chrodegand, à Rouen sous Rémi, étaient arrivées à d'excellents résultats. A Aix-la-Chapelle, dans la *schola palatina*, les règles avaient pu être tracées par Alcuin, familier avec le chant ecclésiastique depuis son enfance et sa jeunesse passées au monastère d'York. Sulpice est mentionné comme un des maîtres distingués de l'école palatine qui approche de près la chapelle papale. Quant à Petrus et Romanus, prétendus fondateurs des écoles de Metz et de Saint-Gall, il n'y a pas lieu de s'occuper d'eux [1]. Saint Grégoire de Tours avait établi dans son église une école de chant : c'est lui-même qui nous l'apprend [2]. Ces écoles existaient à Lyon sous Charlemagne.

3. *En Espagne.* — Saint Grégoire le Grand avait invité à son école tous les clercs des Eglises d'Occident ; comme il en vint d'Angleterre et des Gaules, il en fut de même de l'Espagne. Il y eut dans ce pays des chantres qui s'abstenaient de toute nourriture avant de chanter et qui ne mangeaient que des légumes, ce qui leur fit donner le nom de *Fabarii*.

— C'est pousser jusqu'à l'héroïsme l'amour de l'art [3].

III. La question architecturale. — I. Disposition matérielle. — L'*aire du chœur*, dans les anciennes églises, est quelquefois au-dessus de l'aire des nefs, quelquefois au-dessous, quelquefois au niveau. Il vaut mieux, dans une construction nouvelle, la placer un peu plus haut que celle de la nef : les fidèles aiment à voir les chantres.

Pour ses dimensions, il faut se baser sur le nombre des chantres que l'on a ordinairement ou l'on peut avoir.

Les *sièges des chantres* doivent être plus élevés que le pavé et former un seul tout harmonieux, qui satisfasse l'œil par ses moulures et ses sculptures.

Une clôture entoure le chœur des chantres comme pour le *presbyterium*.

II. Situation du chœur des chantres. — Dans les anciennes églises, il est ordinairement situé *en avant* du sanctuaire ; dans les églises modernes, on le place aussi derrière l'autel majeur, ou à côté.

Quel que soit le lieu occupé par le chœur des chantres, il faut lui ménager abondamment la lumière au moyen des fenêtres de l'église, et éviter de lui faire son entrée par le *presbyterium* [1].

IV. La question canonique actuelle. — I. Les clercs chantres. — C'est la fonction propre des clercs de remplir les fonctions de chantres.

— Ils sont dans le *chœur* à leur vraie place.

— Aussi l'on comprend les règles formulées par le *Motu proprio* du 22 novembre 1903 sur la *Musique sacrée* [2] :

25. — Dans les séminaires et les instituts ecclésiastiques, selon les prescriptions du concile de Trente, tous doivent s'adonner avec une empressée sollicitude à l'étude du chant grégorien traditionnel, et les supérieurs doivent, en ce point, encourager et louer vivement les jeunes gens qui leur sont soumis. De même, partout où cela est possible, que l'on établisse parmi les clercs une *Schola cantorum* pour l'exécution de la polyphonie sacrée et de la bonne musique liturgique.

26. — Dans les leçons habituelles de liturgie, de morale, de droit canonique, données aux étudiants de théologie, que les professeurs n'omettent pas de toucher aux points qui, plus particulièrement, concernent les principes et les lois de la musique sacrée ; qu'ils s'efforcent de compléter cet exposé par quelques détails spéciaux sur l'esthétique de l'art sacré ; que les clercs ne quittent pas le séminaire dépourvus de toutes ces notions, nécessaires cependant à la parfaite culture ecclésiastique.

II. Les laïques chantres. — 1° *Nécessité.* — Peu nombreuses sont les églises, même cathédrales, qui aient des clercs comme chantres d'une manière habituelle ; aujourd'hui, la plupart des églises en France ont des chantres laïques et gagés. Le *Motu proprio* veut mieux :

27. — Que l'on ait soin de rétablir, au moins dans les églises principales, les anciennes *Scholæ cantorum*, comme on l'a déjà fait dans un certain nombre de lieux. Il n'est pas difficile au clergé zélé d'établir de telles *scholæ*, même dans les églises secondaires et de village ; il trouve même en elles un moyen aisé de rassembler autour de lui les enfants et les adultes, pour leur profit et l'édification du peuple.

2° *Place.* — Où faut-il placer ces chantres laïcs ?

a) S'ils sont revêtus au moins du *surplis*, ce qui est à désirer, on peut les admettre au chœur avec les clercs. Un vêtement de confrérie sans le surplis ne suffit pas.

b) S'ils sont en *habits laïques*, il faut leur assigner une place séparée de celle du clergé. Si l'on ne peut, ils doivent chanter dans l'église au milieu du peuple, qu'ils entraîneront par leur exemple.

3° *Qualités des chantres laïques.* — L'art. 14 du *Motu proprio* veut que l'on n'admette à faire partie de la chapelle de l'église que les hommes d'une piété et d'une honnêteté reconnues, et qui, par leur tenue modeste et religieuse pendant les offices liturgiques, se montrent dignes du rôle qu'ils remplissent.

III. Les femmes dans la schola. — Le *Motu proprio* les exclut formellement (13) pour ce motif

[1] A. Gastoué, *Origines du chant romain*, p. 118, note 2. — P. Wagner, *Neumenkunde*, in-8°, Freiburg, 1905, p. 251. — *Origines et développement du chant liturgique*, Tournai, 1904, p. 247. — M. Bloch, *De psaltorum et cantorum ortu in Ecclesia christiana*, in-4°, Hafniæ, 1711. — K. W. Franz, *Ueber d. älteren Kirchenoräle* in-4°, Quedlinburg, 1819. — J. A. Schmid, *De cantoribus ecclesiæ Vet. et Novi Testamenti*, in-8°, Helmstadii, 1708.

[2] *De mirac. S. Martini*, I, 33.

[3] Dom Cabrol, *Dict. d'archéol. chrét.*, t. III, col. 344-365. — Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, art. *Chantre, Ecole.* — Goschler, *Dict. de théol. catholique*, t. VII, p. 201 ; t. XV, p. 404. — Macri, *Hiero-Lexicon, sive Dictionarium sacrum*, Romæ, 1677, in-fol., v° *Schola cantorum.* — Gerbert, *De cantu et musica sacra*, t. I, l. I, c. 3, n. 11.

[1] S. Charles, *Instruct. fabr. eccl.*, lib. I. — *Cæremoniale parochorum...*, n. 36, *Eph. lit.*, 1908, p. 345. — *Dict. d'archéol. sacrée*, t. I, col. 951. — Pierret, *Manuel d'archéologie pratique*, n. 89.

[2] *Ami* 1904, p. 97.

que les chantres ayant dans l'église une véritable charge liturgique, « les femmes étant incapables de remplir semblable mission ne peuvent être admises à faire partie du chœur ou de la chapelle musicale. Si donc on veut exécuter des parties de soprano ou de contre-alto, on devra les confier à des enfants, selon le très antique usage de l'Eglise. » On excepte cependant le cas où le chœur serait entouré d'une clôture comme celui des religieuses [1].

Art. VIII. — Les chapelles des églises

Sous le nom de chapelle, *capella*, on comprend l'endroit où l'on place un autel pour la célébration du sacrifice de la messe. Le nombre des chapelles, leur emplacement, leur architecture : voilà les questions à résoudre sur ce sujet intéressant.

I. Nombre. — I. Autrefois. — 1° *Période primitive.* — Le nombre des autels dans chaque église ou lieu d'assemblée des fidèles paraît s'être réduit à un seul pendant la période des origines du christianisme.

— C'était une réminiscence de l'usage païen, qui n'admettait dans chaque temple qu'un seul autel.

— S. Ignace d'Antioche nous dit formellement : « Il n'y a qu'une Eucharistie, qu'*un* autel, comme il n'y a qu'un évêque, ἓν θυσιαστήριον [2]. » Eusèbe, dans la description de la basilique de Tyr, ne mensionne qu'un seul autel.

En résumé, la célébration du sacrifice de la messe dans les églises domestiques, dès le temps des apôtres, implique l'existence d'un seul autel dans chaque lieu d'assemblée des fidèles.

2° *Dans le haut moyen âge. — a) En Orient.* — Cet usage est resté en vigueur dans l'Eglise grecque et les autres rites orientaux. Il ne doit y être célébré qu'une seule fois le jour. Cependant, depuis plusieurs siècles, on a dressé des autels dans les chapelles latérales, παρεκκλησίαι, lesquelles sont, en réalité, des édicules distincts de l'édifice principal. Ces chapelles latérales pourvues d'autel ne sont pas d'un usage absolument général; leur présence révèle ordinairement l'existence de relations ou d'une certaine influence avec l'Eglise latine [3].

b) En Occident. — A la fin du VI^e^ siècle, l'usage de plusieurs autels est établi en Occident. S. Grégoire I^er^ envoie des reliques pour la consécration de treize autels dans une église de Saintes [4]; Grégoire de Tours parle de l'église de Braisne, près Soissons, contenant *trois* autels [1]. Enfin, le concile d'Auxerre en 578 interdit la célébration de deux messes le même jour au même autel [2]. Une semblable prohibition s'explique par l'usage, alors établi, de faire célébrer plusieurs messes quotidiennement par le même prêtre [3]. Bède rapporte que saint Acca, évêque d'Hexham (déposé en 732), rassembla un grand nombre de reliques des apôtres et des martys et les exposa à la vénération des fidèles sur les autels : *distinctis porticibus ad hoc ipsum intra muros ejusdem ecclesiæ* [4]. L'abbaye d'Aniane comptait aussi plusieurs autels [5], et un Capitulaire rendu à Thionville, en 805, par Charlemagne défend de créer des autels superflus dans les églises : *ut non superflua sint in ecclesiis (altaria)* [6]. Le plan de l'église de Saint-Gall, en Suisse, comporte dix-sept autels et ce nombre ne paraît pas excessif d'après ce qui se passait ailleurs. Le patriarche de Grado, Fortunatus, mort en 825, élevait trois autels dans un simple oratoire, cinq dans un autre [7].

— A quelle époque remonte, pour l'Eglise latine, la pluralité des autels ?

— Il est difficile de l'établir d'une manière certaine. Aussi longtemps qu'on se contenta d'une seule messe par jour, le besoin de plusieurs autels ne se faisait pas sentir. Cependant l'accroissement énorme du peuple chrétien à la suite de la paix de l'Eglise dut rendre bientôt insuffisante la célébration d'une messe unique. Il est impossible d'établir d'époque précise à laquelle cela se fit, faute d'un texte clair et sûr. S. Augustin parle de l'existence de deux autels dans une ville, *civitas*, comme un témoignage visible du schisme donatiste [8]; mais on peut interpréter ces paroles dans un sens figuré : il semble tout à fait probable que le texte de S. Augustin ne signifie pas que l'existence de deux autels dans la même ville est un fait anormal, mais qu'une ville a deux autels lorsque deux sectes y célèbrent chacune leur liturgie.

Faute d'un texte assuré, les érudits cherchent quand et où l'ancienne discipline vit s'introduire les autels en certain nombre dans une même église. Martigny croit que certaines chapelles cémétériales contiennent plusieurs *arcosolia* pour la célébration de la messe : la description du cimetière Ostrien par le P. Marchi nous fait voir, en effet, qu'une même crypte renfermait parfois deux, parfois trois *arcosolia*, et même un plus

[1] *Manuale novissimum pro visitandis ecclesiis*, n. 113, dans les *Ephemerides*, 1895, p. 366. — *Cæremoniale parochorum*, n. 36, 5°, dans les *Ephemerides*, 1908, p. 366. — Pierret, *Manuel d'archéologie pratique*, n. 90.

[2] S. Ignace, *Ad Philadelphenses*, IV, 1, dans *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 266.

[3] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, in-4, Francofurti, 1847, t. I, p. 164, 311, 477, 499. — Goar, *Eucologion*, in-f°, Venetiis, 1730, p. 17. — Neale, *Introduction to the history of the holy eastern Church*, in-8, London, 1850, p. 183.

[4] S. Grégoire I^er^, *Epistular.*, l. VI, Epist. XLIX; P. L. LXXVII, col. 834.

[1] S. Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. XXXIII; P. L. LXXI, col. 734. — Mabillon, *De Liturgia gallicana*, in-4, Paris, 1685, p. 70.

[2] Mansi, *Conc. ampl. Collect.*, t. IX, col. 913; Conc. Antissiodorense, can. 10.

[3] Walafrid Strabo, *De rebus ecclesiasticis*, c. XXI; P. L. CXIV, col. 943.

[4] Bède, *Hist. Eccles.*, l. V, c. XX; P. L. CXV, col. 629.

[5] *Acta sanct.*, febr. t. II, p. 614.

[6] *Capitularia regum francorum*, édit. Baluze, in-f°, Paris, 1780, t. I, p. 422.

[7] C.-A Marin, *Storia civile et politica del commercio di Veneziani*, in-8, Venezia, 1798, t. I, p. 270.

[8] S. Augustin, *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. III, n. V; P. L. XXXV, col. 1999.

grand nombre encore, puisqu'une crypte en contient onze, dont huit, au jugement du P. Marchi, ont pu servir au sacrifice [1].

Dom Leclercq ne croit pas cette explication à l'abri de graves objections, pour ce motif qu'elle ne se justifie pas suffisamment par les faits. Les textes invoqués pour prouver l'existence de plusieurs autels dans une même basilique sont tous sujets à interprétation. Le plus important est celui de S. Ambroise, en 385, racontant que les soldats, en se retirant de la basilique de Milan dont les Ariens avaient tenté de s'emparer, baisaient les autels : *milites irruentes in altaria osculis significare pacis signum* [2]. D'abord, il est prouvé que le pluriel *altaria* était communément employé pour le singulier ; ici, en tenant compte des lieux et d'une expression du Code théodosien, il semble qu'il s'agit non pas de l'*autel*, mais du *bema*. De fait, en parlant du droit d'asile, ce Code dit : *Pateant summi Dei templa timentibus, nec sola altaria* [3].

— *Adhuc sub judice lis est.*

II. Nombre de chapelles que doit renfermer une église. — Le nombre des chapelles dans une église est indéterminé.

1° *La* capella major. — On nomme ainsi, dans le langage ecclésiastique, celle où se trouve le maître-autel : elle est de rigueur dans toute église.

2° *Les autres chapelles* rangées autour du monument sont des chapelles mineures, selon l'expression de Benoît XIII, *capelle minori* ; leur nombre varie suivant les besoins. Dans les églises rurales, il n'y a ordinairement que *deux* chapelles mineures.

II. Emplacement. — 1° *La chapelle majeure.* — Le maître-autel doit être placé dans l'axe de la porte principale de l'église, de telle façon que le prêtre qui y célèbre regarde l'Orient et ait le peuple par derrière.

2° *Les chapelles mineures.* — *a) Où elles ne doivent pas être.* — D'après Benoît XIII, les chapelles mineures ne doivent pas s'ériger, ni se tolérer étant érigées, dans un lieu où le prêtre, en célébrant, serait obligé de tourner le dos au maître-autel ; ni sous les orgues, les chaires, les chambres habitées. Il ne convient pas non plus qu'elles soient adossées aux colonnes ou aux pilastres de l'église, ce qui dérange la symétrie et encombre l'édifice.

b) Place des chapelles mineures. — C'est l'*abside*, le *transept*, les *bas côtés*.

1. *Les chapelles de l'abside.* — Pour les grandes églises avec déambulatoire, l'abside est un lieu bien favorable pour placer des chapelles ; aussi les constructeurs romans et les gothiques ne se firent pas défaut d'en user largement.

2. *Les chapelles du transept.* — Si le plan de l'église est en forme de croix, la situation propre des chapelles mineures est au chevet de chacun des bras.

— Quelle orientation donner aux autels des chapelles mineures ?

— Cela est réglé par l'usage, et nullement par les exigences liturgiques. La direction de ces autels a beaucoup varié. A Saint-Jean de Latran, à Saint-Paul-Hors-les-Murs, les autels terminent les nefs latérales et sont placés dans la même direction que l'abside, de sorte que les prêtres disant la messe sont tournés vers l'Orient, ce qui est plus conforme à l'antiquité ; dans d'autres églises, les autels occupent les extrémités des bras du transept et se font vis-à-vis. S. Charles admet ces deux positions.

3. *Les chapelles des bas côtés.* — A Rome, les autels des bas côtés sont tous adhérents à la muraille de l'église ; ils se font face les uns aux autres. Dans les églises ogivales, les autels des chapelles latérales sont placés vers l'Orient et ont la même direction que le grand autel. Tous les autels latéraux replacés par Viollet-le-Duc dans la cathédrale de Paris regardent l'Orient comme le maître-autel.

III. Architecture. — 1° *Plan.* — S. Charles recommande la plus grande régularité dans les chapelles latérales. Il veut qu'elles aient au moins près de 4 mètres de largeur, de manière à laisser une distance suffisante entre les degrés de l'autel et la grille de clôture. Elles doivent être élevées de 12 centimètres au-dessus du sol de l'église.

2° *Style.* — Il se rapporte à celui de l'édifice.

3° *Clôture.* — « Il y aura, dit S. Charles, une clôture en fer sur le degré qui donne entrée dans les chapelles ; elle sera haute de 80 centimètres. » Elle doit être assez reculée pour que la marche forme agenouilloir [1].

Art. IX. — Les sous-sols

Ils comprennent la *confession*, la *crypte* et les *caveaux funéraires*.

I. La Confession. — I. Définition. — La *confession* est une excavation pratiquée sous l'autel majeur pour recevoir le corps d'un martyr ou confesseur de la foi : « Locus, dit le *Cérémonial des Evêques*, qui in plerisque ecclesiis sub altari majori esse solet, ubi SS. Martyrum corpora requiescunt, *martyrium* seu *confessio* appellatur [2]. »

II. Les anciennes confessions. — On les voit fréquemment dans les églises de Rome ; la plus

[1] Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive*, in-4°, Roma, 1844, p. 142, pl. XXII. — Martigny, *Dictionnaire...*, art. *Autel*, VII. — Benoît XIV, *Bullarium*, in-4°, Romæ, 1762, t. IV, p. 132.

[2] S. Ambroise, *Epist.* XX, *ad Marcellinam* ; P. L. XVI, col 1044.

[3] Cod. theod., lib IX, tit. XLV. — Cabrol, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 3185.

[1] S. Charles, *Instruct. Fab. Ecc.*, c. 10. — Cabrol, *Dict. d'archéol.*, art. *Abside*, t. I, col. 3185. — Barbier de Montault, *Traité de la construction...*, t. I, p. 93-94. — Pierret, *Manuel d'archéologie pratique*, n. 147, 148. — *Manuale novissimum pro visitandis ecclesiis*, n. 109, dans les *Ephemerides Liturgicæ*, 1895, p. 241.

[2] *Cæremoniale episcoporum*, lib. I, c. XII, n. 16.

intéressante est celle de la basilique de Saint-Pierre, qui est une petite crypte à découvert.

— Y a-t-il en France des confessions ?

— Celle de l'église Sainte-Radegonde à Poitiers est des plus curieuses.

III. Eglises réclamant une confession. — Comme la confession a pour but d'abriter le corps d'un saint, faute de corps de saint il n'y a pas lieu de construire une confession. C'est sortir de la tradition que d'en faire une même pour des reliques insignes, comme on a fait à Sainte-Marie Majeure pour la Crèche et à Saint-Pierre ès-Liens pour les chaînes de S. Pierre.

IV. Architecture. — 1° *L'intérieur de la confession.* — Il est décoré avec un grand luxe de marbres, pour honorer le plus convenablement possible le saint qui y repose.

2° *L'accès à la confession.* — Quelquefois, la confession est au niveau du sol et l'autel est plus élevé : on y entre de plain-pied. Généralement, c'est au-dessous du sol et un escalier y conduit.

3° *Le mode de fermeture.* — L'entrée en est fermée par une grille en bronze doré, comme à Saint-Pierre, ou en marbre, comme aux SS. Nérée et Achillée.

On y suspend des lampes qui brûlent nuit et jour : « Ante locum et fenestellam confessionis, dit encore le Cérémonial des Evêques, ubi *consuetudo* est *lampadem ardere, servanda est.* »

II. La crypte. — I. Le nom. — *Crypte* est la reproduction littérale du latin *crypta*, dérivé lui-même directement du verbe grec κρύπτω, qui signifie cacher.

II. Définition. — La crypte est, de sa nature, une construction *souterraine*, rappelant les temps de la primitive Eglise où les fidèles se *cachaient* pour prier en commun et élevaient secrètement des oratoires sur les *martyria, memoriæ*, sur les tombeaux des martyrs. Il n'est cependant pas requis qu'elle soit creusée dans le sol, comme une cave, mais elle doit s'étendre sous une partie de l'édifice, spécialement sous le chœur.

III. Destination. — Régulièrement une crypte n'a pas sa raison d'être si elle ne contient pas le tombeau d'un saint : il ne faut rien faire d'inutile dans une église. De fait, la crypte n'a d'autre destination que d'amener les fidèles le plus près possible d'un corps saint pour qu'ils puissent prier dans le silence ; l'affecter à d'autres usages n'est pas admissible, les catéchismes ou d'autres réunions pouvant se faire ailleurs.

IV. Les anciennes cryptes. — Quelles sont les plus belles cryptes ?

— Trois cryptes, en Italie, méritent une mention particulière : ce sont celles d'Anagni, qui contient le corps de saint Agne ; de la cathédrale de Bari, bâtie pour honorer S. Sabin, et dans la même ville, la crypte splendide où repose le corps de S. Nicolas.

V. Architecture d'une crypte. — Deux précautions sont à prendre dans l'établissement d'une crypte : qu'elle ne soit pas dominée par les terres et qu'elle soit suffisamment éclairée, aérée et ensoleillée par les fenêtres. On accède à la crypte par un double escalier pour éviter la confusion quand il y a affluence. Cet escalier s'ouvrira en dehors du chœur et se fermera soit par une porte, soit par une grille.

III. Les caveaux funéraires. — I. Personnes y ayant droit. — 1° *Les fidèles.* — Les *caveaux funéraires* existent dans les églises d'Italie au moins depuis le XVIe siècle.

En France, même sous le Concordat, la loi ne reconnaissait pas à une fabrique le droit de céder à une famille, dans une église, une chapelle ou un caveau pour en faire un lieu de sépulture commun à tous les membres de cette famille [1].

2° *Les évêques.* — La loi autorisant les évêques français à choisir leur sépulture dans leur cathédrale, un caveau est par là-même indispensable.

Sa place, selon le cardinal Orsini, est en avant du *presbyterium* et en haut de la grande nef.

Celui des évêques de Langres est à l'entrée de la grande nef. Sa forme est rectangulaire avec une voûte pour soutenir le dallage supérieur ; on y descend par un escalier droit. Il est fermé par une large dalle encastrée dans le pavé, scellée au ciment et munie de deux anneaux pour être soulevée.

II. Disposition des caveaux funéraires d'après la loi canonique. — 1° *Les caveaux voûtés.* — D'après le décret de la S. C. des Rites du 27 juillet 1878 (n. 3460, 2), quand un caveau est *voûté*, on peut placer des cadavres dans ce caveau, même dans la partie placée directement sous un autel.

2° *Les caveaux non voûtés.* — Quand un caveau n'est *pas voûté*, il est interdit par la loi ecclésiastique de célébrer la messe à un autel dont la face ou les côtés ne sont pas éloignés d'un mètre au moins d'un cercueil renfermant des ossements. Dans le cas où l'on aurait méconnu la loi de l'Eglise sur ce point, il faut enlever le cadavre, *si id commode fieri poterit*, et ne plus ensevelir d'autres personnes dans les mêmes conditions.

a) Origine de la loi. — A quelle époque remonte cette défense ?

— A un canon du concile de Vaison résumé par Gratien en ces termes : *Intra ecclesiam et prope altare, ubi corpus et sanguis Domini conficitur, nullatenus sepeliantur* [2]. Le motif de cette décision, dit Pignatelli, c'est que l'honneur d'une sépulture *sous* les autels, d'après la coutume de l'Eglise, est réservé aux *saints* honorés d'un culte autorisé [3].

b) Développement de la loi. — En l'absence d'un texte précis des Congrégations romaines relatif à la distance, on a vécu plusieurs siècles sur les *trois coudées* exigées par S. Charles dans les *Actes de l'Eglise de Milan* (part. II, cap. 26) ;

[1] *Avis du Comité de Législation* du 2 février 1841.
[2] Can. *Præcipiendum*, 13, quæst. 2 ; — c. *Non oportet*, de Cons. d. I.
[3] Pignatelli, *Consult. canon.*, t. IV, cons. XXXII, n. 1.

mais la S. C. des Rites, le 12 janvier 1897 (n. 3944, ad 2), a déclaré que trois coudées équivalaient à un mètre à peu près : « Cadavera ab altari tribus cubitis distare debere et tres cubitos esse fere *unum metrum longitudinis;* atque hanc distantiam sepulcrorum ab altari sufficere. »

c) Les dispenses. — Elles ont toutes été refusées. Une demande provenait de Naples, et sollicitait l'autorisation de célébrer la messe *in altari extructo in cœmeterio subterraneo ubi defunctorum cadavera et ossa reperiantur* : elle a été repoussée le 28 septembre 1872 (n.3283). Le 21 avril 1873 (n. 3294), même refus pour un cas identique venant du Chili. Enfin, le 19 juin 1908, la S. C. persévère dans son refus pour des caveaux dont les autels ne sont qu'à quelques centimètres des cadavres[1].

Art. X. — Les tribunes

Comme nous avons étudié déjà les tribunes *seigneuriales*, dite *fenestræ* ou *coretti*[2], il nous reste à parler des tribunes *communes* et des tribunes pour le *chant*.

I. Les tribunes communes. — I. Définition. — On entend sous le nom de *tribunes communes*, des tribunes où toute une *catégorie* de personnes peuvent assister aux offices.

II. Les tribunes et l'archéologie. — Les rencontre-t-on dans l'antiquité ?

— Il y avait dans les primitives églises, comme à Sainte-Agnès-Hors-les-Murs, des galeries qui s'étendaient sur les bas côtés et avaient vue sur la grande nef : on les réservait aux femmes. A Notre-Dame de Paris, le *triforium* est muni, à sa partie inférieure, d'une balustrade solide et épaisse et il est réservé aux hommes dans les grandes affluences des solennités extraordinaires. Cette méthode a été employée avec avantage dans quelques communautés de femmes, par exemple à Langres, à la chapelle des Annonciades, et à Nîmes, la nef principale demeurant accessible au public.

III. Les tribunes contemporaines. — Dans les églises trop petites, on remédie au défaut de place par des tribunes en bois, supportées par des piliers ; on y accède par un escalier. Aucune autorisation n'est requise pour établir ces tribunes.

— Mais à qui faut-il réserver les places des tribunes communes ?

— *a)* D'abord pas *aux deux sexes*, à raison des graves inconvénients de la promiscuité des sexes, surtout dans un lieu écarté.

b) Les réserver aux *enfants des écoles* n'est pas à conseiller, à cause du bruit qu'ils font en remuant sur le plancher.

c) C'est la *place des hommes :* ils émigreraient alors du *presbyterium* où une coutume invétérée s'obstine à les laisser dans la plupart des églises rurales.

II. Les tribunes pour la musique. — Il en est de deux espèces : les tribunes d'orgues et les tribunes pour orchestres.

I. Les tribunes d'orgues. — Les orgues ont été en usage dans les églises depuis l'époque carolingienne : Charlemagne en avait dans sa chapelle d'Aix.

— Les orgues sont des meubles, et leur étude n'est pas à sa place ici.

— Aussi ne parlerons-nous que de la tribune qui les porte et qui, elle, est *immeuble*.

1° *Emplacement.* — Avant le XVIe siècle, la place des orgues n'était pas fixe dans l'église, qui pouvait en avoir plusieurs. Beaucoup furent placées sur le jubé : en 1463, cinq orgues existaient à la fois sur le jubé de la cathédrale de Toulouse et cette disposition se voit encore à Notre-Dame de Lamballe (Côtes-du-Nord). D'autres orgues occupaient une tribune spéciale : les cathédrales de Bayeux et de Sens ont eu des tribunes de ce genre dès le XIIIe siècle ; elles étaient portées en encorbellement au-dessus d'une arcade latérale de la nef. Aux XVe et XVIe siècles, ces tribunes deviennent fréquentes ; leur place, leur dimension et leur plan sont variables. Une tribune de plan rectangulaire, en forme de balcon, occupe l'extrémité occidentale de la nef à Montréal (Yonne), Semur-en-Brionnais (Saône-et-Loire), XIIe siècle, et à la cathédrale d'Amiens, XVIe siècle.

2° *Dispositions architectoniques.* — Avant le XIIIe siècle, on avait de très grandes orgues, mais elles furent ramenées à une plus petite taille en même temps qu'on les perfectionnait beaucoup. L'orgue, depuis lors jusqu'à la Renaissance, ne fut qu'un instrument d'accompagnement. La dimension des tribunes varie avec la grandeur de l'instrument qu'elles portent.

Ces tribunes reposent sur des consoles, comme à Ganagobie (Basses-Alpes), XIIe siècle, ou bien sur un encorbellement en forme de demi-voûte en bois, comme aux cathédrales d'Embrun et d'Amiens ; ou bien sur une arcade, comme à la cathédrale d'Autun et à Gisors ; ou enfin sur des colonnes et des poteaux, comme à Saint-Maclou de Rouen, Caudebec, Berneuil (Somme).

Certaines tribunes d'orgues suspendues au-dessus d'une arcade ont une plate-forme carrée, comme à Vertheuil (Gironde) ; d'autres ont des pans coupés, comme à Saint-Didier d'Avignon, à Embrun, à La Ferté Bernard ; à la cathédrale de Metz, elle est portée en encorbellement et bordée d'un parapet. Ces saillies sont parfois l'accessoire d'une tribune principale, comme à Perpignan, à Marville (Meuse), à Hombleux (Somme) ; à Montivilliers (Seine-Inférieure), une petite tribune a la forme d'une charmante tourelle à pans, ajourée comme les meneaux et remplages d'une fenêtre.

— On n'a que l'embarras du choix pour un modèle de tribune d'orgue.

[1] *Ami* 1908, p. 1012. — *Cæremoniale parochorum*, dans les *Ephemerides*. 1907, p. 698. — *Nouvelle Revue théologique*, 1879, p. 259 ; 1888, p. 598. — Barbier de Montault, *Traité de la Construction...*, t. I, p. 70-73. — Giraldi, *Expositio juris pontificii*, part. I, sect. 599, p. 421. — Petra, *In Const. apost.*, t. II, p. 108. — Cavalieri, *Operum*, t. III, cap. XVIII, in decret. 27.

[2] *Ami* 1912, p. 920.

II. Les tribunes d'orchestres. — **Dans les églises où l'on fait habituellement de la musique avec orchestre, la tribune destinée aux artistes est à demeure à l'une des extrémités du transept, où alors elle ne gêne pas les fidèles : telle est la tribune de Saint-Sylvestre *in Capite*, à Rome. Il importe que le public ne voie pas les artistes, à cause des distractions que ce spectacle entraîne.**

— On oublie alors trop facilement qu'on est à l'église, au détriment de la piété et des convenances [1].

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Culte des Mystères et des Paroles de Jésus. *Elévations évangéliques.* Tome II : *Vie publique*, par M. Sauvé. — In-8 écu de XVI-586 p., 3 f. 50. — Paris, Ch. Amat.

La Paroisse. T. II : *Le Presbytère. L'Eglise.* T. III : *L'Autel. Le Tabernacle.* Discours choisis de nos orateurs, par J. Vaudon, ancien supérieur de Grand Séminaire. — Volumes in-8 écu de 314 et 290 p., à 4 f. l'un. — Paris, Bloud.

I. — Le nouveau volume de M. Sauvé forme le tome VII du *Chrétien intime* et la IIe Série des *Elévations évangéliques*.

Le Ire Série avait paru en 1911 et traitait, comme on s'en souvient (*Ami* 1911, p. 1081), de la Vie cachée du Sauveur. Cette IIe Série traite de la Vie publique ; une IIIe et dernière série sera consacrée à la Vie souffrante et glorieuse.

Nous connaissons tous, nous avons tous médité et prêché, et bien des fois, les scènes et les paroles évangéliques qui nous sont présentées dans ces XLV Elévations. Et quand on les relira ici cependant, on aura l'impression de quelque chose de nouveau, et que ce sont des horizons inconnus qui se découvrent.

Ces paroles, ces scènes évangéliques sont, pour M. Sauvé, objet de « culte. » Ne le sont-elles donc pas pour nous tous ? Pas assez, probablement. Parfois on traite trop l'Evangile par des procédés d'exégèse humaine, presque comme on traiterait un corps inanimé par des réactions chimiques : la critique scientifique est très bonne sans doute, et elle est une nécessité, mais à condition qu'elle ne s'isole pas du devoir d'adorer et qu'elle se termine toujours en amour. D'autres fois on se tient trop, quand on parle de l'Evangile, à une sorte de manière anecdotique : oui, c'est vrai, l'Evangile est très facile à découper en anecdotes, en histoires qui sont très intéressantes. Mais il est autre chose pourtant, et c'est pour autre chose que Dieu l'a inspiré.

Dans ces scènes et sous ces paroles évangéliques, il y a la Personne même de Jésus, qu'elles révèlent. Il faut donc l'y contempler, l'y adorer, l'y aimer. C'est là le fond de l'Evangile. Paroles et miracles sont autant de « rayons divins qui nous conduisent à l'Astre adorable, ravissement du monde intime des âmes : la Personne et le Cœur de Jésus. »

Voir ce qui se passe dans le cœur de Jésus. Et, par répercussion, voir ce qui doit se passer dans le nôtre. Voir ces mystères en Jésus parce qu'ils sont siens. Mais les voir aussi en nous, parce qu'ils sont nôtres. Se tenir, quand on lit l'Evangile, en ardent contact de cœur avec Jésus ; et, sur son Cœur divin, s'éprendre de la vie divine dont il est la source et le foyer. Il a communiqué à ses paroles, à ses actes, le caractère de son éternité, en même temps que de sa vie. Ils sont pour nous sources toujours actuelles et toujours nouvelles de vie. C'est toujours, pour nous, l'avènement de Jésus. L'âme peut voir passer devant elle tous les mystères de Jésus comme étant pour elle ; elle peut entendre toutes ses paroles comme dites à elle. Et si elle ne s'empare pas de tout ce qui rayonne de Jésus ou palpite en son Cœur, c'est faute de foi, ou d'attention : car, tous ces biens, c'est à elle que Jésus les destine et les adresse.

Dans les Annales des premières Missions d'Océanie, on raconte que les sauvages de je ne sais plus quelle île furent si émerveillés de ce qu'on leur avait dit du Mystère de nos autels, qu'ils s'appliquaient à faire, pendant la Messe, tout ce qu'ils voyaient faire au prêtre, tous les gestes du prêtre, y compris le mouvement du prêtre qui se retourne pour dire *Dominus vobiscum*. Il y avait sans doute en ceci un peu d'inexpérience liturgique ; mais le sentiment qui animait ce bon peuple, était excellent. Il ne voyait rien de mieux que d'imiter, de copier le prêtre dans toute son attitude à l'autel.

Nous aussi, quand nous lisons l'Evangile, que ce soit pour reproduire Jésus en nous, pour revivre ses mystères. Le reproduire et l'imiter, non pas sans doute dans tous ses gestes extérieurs, dans ses miracles, pas même dans sa croix, dont Dieu ne nous jugera pas dignes, — mais dans son Cœur, dans tous les sentiments de son Cœur. Il n'y en a pas un seul, de ces sentiments divins, qui ne doive devenir nôtre. *Fac cor nostrum secundum Cor tuum.*

Voilà le fruit que M. Sauvé veut nous voir retirer de la lecture de l'Evangile, — le fruit qu'il ne sera pas ardu d'en retirer à sa suite.

A l'apparition de chacun de ces volumes de M. Sauvé, on se demande comment il va faire pour ne pas se répéter. Et il ne se répète pas. On ne se répète pas quand on se met sous les yeux la Personne de Jésus, pas plus qu'on ne se répètera au ciel : tout sera toujours nouveau.

II. — M. Vaudon poursuit rapidement la très belle anthologie oratoire qu'il a inaugurée au printemps de 1912. Il a fait, dans ces nouveaux volumes, surtout dans le tome III, une place large aux discours ou allocutions prononcés lors de nos grands Congrès eucharistiques : il a apporté, à suivre ces Congrès, une attention toute spéciale, puisqu'il a eu naguère à écrire de si ardente plume l'histoire de leurs origines. Et vraiment il en a tiré, à la gloire de nos églises et du Divin Hôte de nos Tabernacles, des trésors.

Au tome II, dix-huit discours : les Vicaires ; le Presbytère idéal ; l'église, maison de la prière, de la vérité, de Jésus-Christ ; l'église paroissiale ; une église de religieux dans une paroisse (discours d'un curé alsacien, M. Cacheux, pour la pose de la première pierre d'une église de Jésuites), beautés et richesses de nos églises ; consécration d'une église ; etc.

Au t. III, quatorze discours sur l'Autel, et onze sur le Tabernacle : l'Autel âme de l'Eglise ; l'Autel foyer ; l'Autel c'est Jésus-Christ ; la Messe et la vie du Prêtre ; la Messe de paroisse (par Mgr de Dreux-Brézé) ; la Grand'Messe paroissiale (par le même) ; la présence réelle ; la vie du Sauveur

[1] Enlart, *Architecture religieuse*, p. 761. — Barbier de Montault, *op. cit.*, p. 264. — Amédée Guillemin, *Les Applications de la physique aux sciences*, 1874, p. 175.

dans l'Eucharistie ; l'Eucharistie réparatrice ; les anéantissements eucharistiques ; la visite au Saint-Sacrement ; etc., etc.

Précis d'économie sociale, par Georges Legrand. In-12 de 360 p., 4 f. — **Amour libre ou Fidélité ?** par A. Loslever. In-12 de 244 p., 3 f. — **La Pensée Romane.** *Essai sur l'esprit des littératures dans les nations latines,* par Albert Counson. In-12 de 372 p., 4 f. — **Traité pratique de la légitime défense,** par Raphaël Simons. In-12 de 200 p., 3 f. 50. — **Guide social de Belgique,** par A. Muller, S. J. In-12 de XXXII-416 p., 4 f. — Paris, Beauchesne.

La Loi d'amour. T. VI : *Les Restaurations sociales. De l'esclave à l'ouvrier,* par L. A. Gaffre. — In-12 de IX-277 p., 3 f. 50. — Paris, A. Tralin.

Les Mariages de demain, par Mgr H. Bolo. — In-12 de 163 p., 2 f. — Paris, Haton.

Autour des Directions de Pie X, par J. Rocafort. — In-12 de VIII-330 p., 3 f. 50. — Paris, J. Victorion.

I-V. — Les cinq volumes sus-annoncés de la maison Beauchesne font partie de la nouvelle collection qui paraît sous le titre de *Bibliothèque de la Société d'Etudes morales et juridiques.*

Cette collection est sous direction catholique, et tous ses collaborateurs seront catholiques. Elle a pris naissance en Belgique ; et c'est de catholiques belges que nous viennent les six volumes parus déjà en 1912.

Chaque volume forme un tout complet par lui-même et se vend séparément. Nous avons annoncé, précédemment, de cette collection, le volume du P. Vermeersch, *La Tolérance,* le traité incomparablement le plus complet, le mieux mis au point que nous ayons sur cette difficile question. Les volumes que nous annonçons aujourd'hui ne s'imposent pas au même titre, ne sont pas, dans leur genre, aussi uniques que l'est celui du P. Vermeersch, en ce sens que l'on en peut, plus ou moins, trouver l'équivalent ailleurs ; mais ils sont tous fort bons.

Précis d'Economie sociale, de M. G. Legrand : d'abord exposé des doctrines générales qui régissent la matière : notion de la société, ses différentes espèces ; races ; peuples : questions démographiques ; grands traits de l'histoire des doctrines économiques ; travail ; propriété ; hérédité ; propriété foncière rurale (p. 1-198) ; — puis, étude des diverses formes de la production grande et petite ; coopération ; rapports généraux entre l'ouvrier et le chef d'entreprise (esclavage antique et esclavage moderne) ; contrat de travail et d'emploi ; salaire ; échange ; monnaie ; crédit (ses principales opérations et ses grandes formes ; bourses : opérations de bourse, nécessité d'une réforme morale) ; institutions d'épargne, d'assurance, d'assistance ; finances publiques (l'impôt et ses modalités). — Voilà une immense matière sous un mince volume : aussi l'auteur l'intitule-t-il *Précis.*

Amour libre ou Fidélité ? Déjà ce titre à lui seul est très heureux. On a coutume d'opposer, à l'amour libre, le mariage indissoluble, et rien que ce grand mot d' « indissoluble » épouvante tout de suite les têtes faibles et les âmes sensibles, tandis que, si vous proposez comme second terme de l'alternative la « fidélité », qui est-ce qui ne rougirait de tourner le dos à une si attirante affiche, la « fidélité » ? Donc, discussion des raisons invoquées à l'appui de l'amour libre, à l'appui du divorce (jamais je n'avais tant lu de Naquet qu'ici, et ce n'est vraiment pas beau) ; puis, exposé de certains principes de la moralité de l'amour qui sont hors de discussion : leur justification, et comment le mariage seul en permet l'observation ; chapitre final sur l'amour dans la société chrétienne. — Pages très belles, très élevées, bien dignes de servir de thème de méditation aux jeunes fiancés.

La Pensée romane: ouvrage conçu sur un plan original et fécond. Voir le sous-titre : « *Esprit des littératures dans les nations latines* » : il y a quelque chose de commun entre ces littératures, et c'est ce quelque chose, c'est cet air fraternel qui est mis en lumière ici. Pour cela, il n'eût servi de rien de nous donner une juxtaposition pure et simple de trois ou quatre histoires de littératures nationales. On prend les grands thèmes littéraires, et on montre comment ils ont été vivifiés par un même souffle circulant à travers les divers pays romans. C'est ainsi qu'un seul chapitre réunit les fables de chevalerie, qu'elles soient chantées en « laisses » françaises ou embellies en octaves toscanes. C'est ainsi qu'au chapitre de la « courtoisie », on groupe et les « sons » poitevins et les romans écrits en dialecte du Nord. C'est ainsi que le renouveau franciscain détermine une floraison d'œuvres italiennes, latines, françaises, castillanes, dont l'homogénéité n'est point effacée par des différenciations dialectales. — Nos confrères de l'enseignement feront ici provision de points de vue aussi lumineux qu'inattendus.

Traité de la légitime défense, par M. R. Simons, substitut du Procureur du roi à Bruxelles : livre neuf. D'abord, 25 pages d'avant-propos sur « la crise du droit pénal » et sur les théories sentimentales dont bénéficient les criminels d'aujourd'hui ; — puis, discussion de la question du droit de défense : c'est un droit naturel ; ses éléments constitutifs ; exercice de ce droit, non seulement contre péril de mort ou de mutilation grave, mais contre des coups simples ; résistance violente aux actes illégaux de l'autorité, « licite quand l'acte de l'autorité est foncièrement illégal et exclut la bonne foi de l'agent » (théorie consacrée par le Congrès national belge de 1830) ; droit de défense des agents de l'autorité ; la question du port d'armes.

Le Guide social de Belgique a été rédigé, par le P. Müller, d'après le Manuel social des PP. Vermeersch et Müller. On y trouvera tous les renseignements pratiques possibles 1° sur la législation elle-même, et 2° sur les œuvres. Ce *Guide* n'est au point que pour la Belgique ; mais on en profitera partout, et non pas seulement pour s'éclairer spéculativement et faire des comparaisons, mais pour améliorer. L'action sociale des catholiques belges depuis trente ans mérite d'être proposée en exemple partout.

VI. — Les premiers volumes de la *Loi d'Amour* de M. Gaffre avaient paru à la librairie Lecoffre ; les suivants ont émigré à la librairie Tralin. Le tome VI, qui vient de paraître, traite de la réhabilitation de l'esclave et du travail manuel. Il y a quelques utiles choses à travers tout ce débordement oratoire ; mais beaucoup de lecteurs aimeront mieux les trouver ailleurs.

VII. — *Les mariages de demain :* 4 conférences données par l'auteur à la Salle Gaveau, à Paris : « la dégénérescence masculine, l'avènement de la femme, la lutte autour du mariage, les jeunes filles à marier. » Nos lecteurs pourront, en outre, consulter, sur cette brochure, la petite réclame que l'auteur a expédiée par ministère d'huissier à la *Croix,* au printemps de l'année dernière.

VIII. — M. Rocafort écrit, en sous-titre de son volume, « un épisode personnel. » Personnel, oui,

en ce sens qu'il y est beaucoup question de lui. Mais ce n'est pas sa personne même qui est ici intéressée : c'est la cause qu'il représentait en 1909 et qu'il n'a pas cessé de représenter. Il a fait son livre presque exclusivement de documents : articles de journaux, débats parlementaires, lettres. De ces documents on avait lu déjà la majeure partie dans les journaux ; mais il fallait qu'on les vît ici recueillis en volume, groupés suivant l'ordre chronologique et logique, s'éclairant les uns par les autres. Beaucoup de lecteurs n'ont pas suivi toutes ces polémiques, qui en effet deviennent vite, à travers les journaux, fastidieuses ; mais je crois qu'ici on les suivra sans peine et qu'on y trouvera des lumières.

LITURGIE

Q. — Lorsqu'une fête où le curé est tenu à la messe *pro populo* tombe un dimanche, v. g. la Purification, et est remise au lendemain, le prêtre qui a charge d'âmes doit-il ce lendemain offrir le saint sacrifice à l'intention de ses paroissiens ?

R. — La messe *pro populo* ne se transfère pas avec l'office, mais elle reste attachée à l'incidence de la fête. Il n'y a d'exception à cette règle que pour la fête de l'Annonciation, quand elle tombe le Vendredi Saint ou le Samedi Saint.

Cette année donc où la Purification tombe le dimanche de la Quinquagésime, le curé satisfera à son obligation en disant la messe du dimanche, et il n'aura point à célébrer le lendemain pour sa paroisse.

Q. — 1° Je croyais avoir lu que, d'après les nouvelles Rubriques, on pouvait toujours ajouter aux messes du jour l'oraison qui convient au défunt pour lequel on célèbre. Un confrère en ayant douté, veuillez, s'il vous plaît, me dire ce qu'il en est.

2° Dans quel n° de l'*Ami* retrouver les nouvelles rubriques et les explications qu'elles ont occasionnées ?

R. — Ad I. Aux féries majeures et autres jours désignés par la rubrique, Tit. X, n. 2 et 5, le célébrant peut dire à son gré, soit la messe de la fête avec mémoire de la férie ou de la Vigile, soit la messe de la férie ou de la Vigile avec mémoire de la fête ; mais c'est seulement à la messe de la férie ou de la Vigile ou du dimanche anticipé qu'il a droit d'ajouter une oraison appropriée aux défunts pour qui il célèbre, quand même il y aurait mémoire d'un double, même majeur, occurrent. (S. R. C., 12 juin 1912, ad I).

Lorsqu'on ajoute ainsi une oraison à l'intention des défunts pour qui on célèbre, sa place est *penultimo loco* parmi les oraisons qui précèdent les collectes commandées par l'Ordinaire, et il n'y a pas à s'inquiéter si par suite de cette addition leur nombre cesse d'être impair. (*Ibid.*, ad III et IV).

Si ce jour-là il y a parmi les oraisons de la messe fériale, soit l'oraison *Omnipotens sempiterne Deus* pour les vivants et les défunts, soit *Fidelium* pour tous les défunts, cette coïncidence n'empêchera point d'ajouter celle qui convient aux défunts pour qui on célèbre. Rome fait même de cette oraison une condition *sine qua non* pour pouvoir appliquer aux défunts l'indulgence de l'autel privilégié. (*Ibid.*, ad V et VI).

Les prêtres en conséquence n'oublieront pas que, s'ils ont reçu un honoraire pour dire la messe à un autel privilégié, ils doivent sous peine de ne pas satisfaire à leur obligation dire *in casu* la messe de la férie, et de plus ajouter une oraison en faveur des morts à qui ils ont à appliquer la messe et l'indulgence de l'autel privilégié.

Ad II. Voyez nos Tables de 1912, au mot *Bréviaire*, et vous saurez de suite où retrouver les nouvelles rubriques et les explications qui s'y rapportent.

Q. — Lorsqu'on porte le saint Viatique publiquement, est-il permis, principalement lorsqu'on est en pleine campagne et que la route est longue, de mettre sa barrette sur la tête ?

R. — C'est à l'évêque de résoudre le cas selon les circonstances et les règles de la prudence, au nom du Saint-Siège. (S. R. C., 22 avril 1871, n. 3246, ad 1).

Toutefois, dans un cas particulier où le prêtre a une crainte sérieuse d'être par trop incommodé en cheminant tête nue et longtemps à travers la campagne, sachant d'ailleurs que nécessité fait loi, il pourra raisonnablement alors supposer la permission et se couvrir, sinon de la barrette, du moins de la calotte *(pileolus)* concédée par Rome *in casu* [1].

Q. — Le prêtre doit-il donner la bénédiction, après la communion distribuée immédiatement avant la messe du jour ? D'aucuns prétendent qu'il ne doit pas la donner, parce qu'il la donne à la fin de la messe, et que les personnes qui communient avant la messe sont supposées devoir y assister et par là-même recevoir cette bénédiction.

R. — Lisez le décret du 30 août 1892, ad XII, et vous verrez qu'on doit dire les prières du Rituel et bénir ceux qui communient avant ou après la messe du jour : « Benedictio autem semper danda est (unico excepto casu, quando datur immediate ante vel post missam *defunctorum)*, sub formula *Benedictio Dei etc.* »

Q. — D'après les nouvelles rubriques, à la messe on n'est plus tenu à dire *plus de trois oraisons*. Les jours où le St-Sacrement était exposé, fêtes de 1re classe, 3e dim. de chaque mois, il fallait autrefois ajouter l'oraison du St-Sacrement *sub una vel altera conclusione*. Devra-t-on la dire avec les nouvelles règles, lorsqu'il y aura déjà trois oraisons ?

R. — Il n'est dit nulle part dans les nouvelles rubriques que la messe ne doit pas avoir plus de trois oraisons, et par le fait même disparaît la difficulté dont vous demandez la solution.

Vous direz donc comme autrefois : 1° toutes les

[1] Cf. Buvée, *Memento pratique du ministère paroissial*, p. 173.